

TRACTATUS

DE PERTINENTIBUS

AD DIVINAM OPERATIONEM

INSTITUTIONES THEOLOGIAE DOGMATICAE
AD TEXTUM S. THOMAE CONCINNATAE

TRACTATUS
DE PERTINENTIBUS
AD
DIVINAM OPERATIONEM

(De Deo Uno, P. II., Quaest. XIV-XXVI)

AUCTORE

ALEXIO MARIA LÉPICIER, O. S. M.

IN COLLEGIO URBANO DE PROPAGANDA FIDE
SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORE

Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis (I Petr., V, 7.)



PARISIIS
SUMPTIBUS ET TYPIS P. LETHIELLEUX, EDITORIS
10, VIA DICTA CASSETTE, 10

Hoc opus, iuxta leges, mense Ianuarii 1908, fuit depositum.

Scuola Tipografica Salesiana — Firenze

MARIAE

SEDI · DIVINAE · SAPIENTIAE

APPROBATIONES

AVE † MARIA

Tenore praesentium, libentissime concedimus ut opus, cui titulus *Tractatus de pertinentibus ad divinam operationem*, a Reverendissimo P. Mag. ALEXIO MARIA LEPICIER, Ordinis nostri Consultore Generali, in Collegio Urbano de Propaganda Fide Theologiae Dogmaticae professore, necnon plurium romanarum Congregationum Consultore conscriptum, utpote sanam doctrinam continens, hodiernis erroribus confutandis perutilem, typis, quantum ad nos spectat, edatur.

In quorum fidem, etc.

Romae, ex Conventu nostro S. Mariae in Via, die 10 Decembris 1907.

Loco † Sigilli

FR. IOSEPHUS MARIA LUCCHESI
Ord. Serv. B. M. V. Prior Gen.

IMPRIMATUR

Fr. ALBERTUS LEPIDI, O. P. S. P. Ap. Magister.

IMPRIMATUR

IOSEPHUS CEPPETTELLI, Patriarch. Const. Vicesgerens.

PRAEFATIO

Deum esse ens quoddam necessarium, simplicissimum, perfectissimum, atque prorsus immutabile, quod sua immensitate cuncta replet et comprehendit, ex iis quae in tractatu de Deo uno, secundum essentiam considerato, disseruimus, abunde resultat. At satis non est, ad Deum pro huius vitae modulo rite cognoscendum, ea investigare, quae ad eius essentiam absolute pertinent; cum enim, ut fert vetus adagium, operari sequatur esse, hinc post expensam doctrinam de Deo secundum essentialia attributa considerato, succedere debet consideratio de iis quae eius operationem respiciunt. Haec ea sunt quae sub nomine attributorum operativorum veniunt, qualia sunt scientia, voluntas et potentia, de quibus in praesenti opere sermo ex professo instituitur.

Nimirum, ea nunc investiganda proponuntur, ex quibus repeti debeat ratio omnis operationis quae Deo attribui utcumque potest, sive haec sit ad intra, sive ad extra. Unde summa Dei in intelligendo spiritualitas, et in volendo libertas, et in exequendo potentia, ductis a divinae naturae ratione principiis, nostrae considerationi obiiciuntur, quo melius appareat quam alta res Deus sit, et quam supra id quod cogitari potest excelsus sit et sublimatus, vita indeficienti plenissime gaudens, a quo solo omnis, quae in mundo est, perfectio ultimo debeat repeti. Igitur luce clarius patet, omnino necesse esse ut qui theologiae studio incumbit, in huius tractatus disciplina rite instituatur, tum ut omnem de Deo errorem procul a se abiiciat, tum ut in creaturarum investigatione inoffenso procedat pede.

Porro, specialis suadet ratio cur, si unquam, nunc certe, haec doctrina plenius debeat commendari et sedulius excoli.

Siquidem, eo incredulitatis, ne dicam insaniae devenit aetas nostra, ut a plerisque scientiarum cultoribus, praefracte negetur ullam nobis de Deo Deive operationibus perviam esse notionem, adeo ut ne conari quidem debeamus illum cognitione assequi [1]. Ex adverso autem, homo, ut dicitur, hodiernus, sibi se sufficere audacter asserit, qui proinde nullo ad supremum quoddam principium devinctum se agnoscit. — Nimirum, esse vim quamdam aut energiam universalem, sese indefinite explicantem, quam tamen cognoscere omnino nequimus, ab novae scientiae pontificibus ultro forsan admittetur, a qua cuiusvis ordinis phaenomena sint ultimo repetenda: at, cum huiusmodi principium ponatur omni prorsus intellectu et libertate destitutum, immo propria carens personalitate, nullum ex parte hominis obsequium, nullam dependentiam sibi iure vindicare potest: unde sequitur perfecta humanitatis, tum in sua origine, tum in suo fine, autonomia, perinde ac si homo loco Dei substituendus foret.

Contra quam humanae mentis intolerabilem arrogantiam, iuvat repetere quam excelsa sint Dei attributa operativa, et uberioribus rationibus demonstrare, quam perspicax et comprehensivus oculus mentis eius, a fine usque ad finem pertingens et omnia vel minutissima quaeque perscrutans, quam efficax sit et libera sapientissima eius et iustissima voluntas, quam plena et perfecta vita, quam suave simul et forte regimen in universas creaturas, maxime rationales. Quinimmo, contra desipientes nostri aevi sapientes, iuvabit ostendere hominem eo nobiliorem et, ut ita dixerim, magis esse hominem, id est maiori perfectione et libertate donatum, quo maiori ad Deum sapientissimum, altissimum, liberrimum, subiectione et dependentia teneatur. Sicut enim tunc amplius

1. Hanc labem esse modernismi fundamentum, ita aperte testatur PIUS X, in nuperrima Encyclica *Pascendi dominici Gregis*, 8 Sept. 1907, his verbis: *Philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo* AGNOSTICISMUM *vocant. Vi huius, humana ratio phoenomenis omnino includitur, rebus videlicet quae apparent, eaque specie qua apparent : earumdem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, ut ut per ea quae videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse : ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum historicum minime censendum esse.*

folium virescit, quando arbori magis coniungitur, et si praecisum fuerit, decidit et arescit, ita homo tunc vita se plene gaudere noverit, quando Deo totaliter innixus fuerit, a quo, si separetur, intereat oportet.

Sed alia quoque homini, ex praesentis tractatus sedula consideratione, utilitas haud modica succrescit: nempe, cum Deus hic exhibeatur tanquam sapientissimus omnium rerum provisor, omnes huius mundi eventus, etsi minimi videantur, summa prudentia et aequitate dirigens, et ad finem cuique rei proportionatum infallibiliter ordinans, profecto haud esse potest quin homo, qui huius providentiae beneficia specialiori ratione percipit, ad Deum sese fiducialiter convertat, eius curae totum se committens, a quo et in rebus dubiis directionem, et in adversis praesidium et in omnibus vitae circumstantiis opportunum sublevamen accipere possit. Nimirum, quemadmodum ex doctrina hic tradenda resultat, Deum super omnia quae sunt in toto universo aut esse possunt, perfectissima gaudere monarchia, ita deduci potest, hominem sic admirabili Dei regimini totaliter subdi, ut nihil eius sit quin suavissima illa providentia regatur: unde cum regio Psalte exclamare potest: *Quoniam tu es, qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae. In te proiectus sum ex utero: de ventris matris meae Deus meus es tu, ne discesseris a me* [1].

Hanc commentationem sub illius patrocinio ponimus, quae ad dignitatem Matris Dei singulariter evecta, sublimia quibus donata est privilegia a perfecta sui ad Deum subiectione ovans repetiit, edito percelebri Cantico *Magnificat*, quod, ut meditanti facile patet, doctrinam tractatus de pertinentibus ad divinam operationem compendio continet: quo disertissimo eloquio, Nazarethana Virgo, humilis et alta prae omni creatura, aetatis nostrae simul superbiam confudit, et humilibus corde dulcis solatii et haereditatis aeternae certissimum pignus praebuit.

1. Ps. XXI, 10-12.

Romae, in festo omnium Sanctorum, 1907

TRACTATUS DE PERTINENTIBUS
AD DIVINAM OPERATIONEM

INDEX RERUM

PROOEMIUM.

paginae

1. Generalis conspectus huius tractatus 1
2. Specialis uniuscuiusque partis distributio 2
3. Praemonendum 4

QUAESTIO PRIMA
(XIV)
DE SCIENTIA DEI
Prologus

1. Ratio quaestionis 6
2. Ordo quaestionis 6

ART. I. — *Utrum in Deo sit scientia.*

1. Ratio articuli 9
2. PROP. — In Deo est scientia perfectissime 10
3. α) Suadetur propositio 10
4. β) PROBATUR ratione theol. 11
5. Explicatur 12
6. SCHOLIA. — I. Scientia Dei non est habitus aut qualitas, sed substantia et actus purus. — II. Scientia divina est una et simplex. — III. Scientia divina nequit dici proprie universalis aut particularis 12

ART. II. — *Utrum Deus intelligat se.*

paginae

1. Ratio articuli 15
2. PROP. I. — Deus intelligit se. — PROB. 15
3. PROP. II. — Deus cognoscit se per seipsum. — PROB. 15
4. Explicatur 15
5. CONFIRMATUR 16
6. COROLLARIA. — I. Species intelligibilis nostra est aliud ab intellectu nostro. — II. Species intelligibilis angeli est aliud ab intellectu eiusdem. — III. Deus dici potest *rediens ad essentiam suam*. 17
7. SCHOLIA. — I. Deus proprie non *movetur* aut *patitur* a seipso. — II. Deus est actus purus in ordine intelligibilium 18

ART. III. — *Utrum Deus comprehendat seipsum.*

1. Quid significet comprehendere 20
2. PROP. — Deus perfecte comprehendit seipsum. — PROB. 21
3. SCHOLION. — Quod dicitur, *comprehendens se esse finitum sibi*, negative est de Deo exponendum 21
4. SOLVITUR TACITA DIFFICULTAS 22

ART. IV. — *Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia.*

1. Ratio articuli 22
2. PROP. — Ipsum intelligere Dei est eius substantia et eius esse. — PROB. α) Indirecte 23
3. β) Directe 23
4. CONFIRMATUR 23
5. COROLLARIUM. — In Deo, intellectus intelligens, id quod intelligitur, species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt unum et idem . . . 23
6. Auctoritates 24
7. SOLVUNTUR TACITAE OBIECTIONES. 24
8. SCHOLION. — Constitutivum divinae naturae non est actualis intellectio 25

ART. V. — *Utrum Deus cognoscat alia a se.*

1. Ratio articuli 26
2. PROP. I. — Necesse est Deum cognoscere alia a se. — PROB. . . . 27
3. CONFIRMATUR 27
4. Auctoritates 27
5. PROP. II. — Deus cognoscit alia a se non in ipsis rebus, sed in seipso 28
6. PROBATUR prop. ratione triplici 28
7. Evolvitur argumentum 29
8. CONFIRMATUR 30
9. SCHOLION. — Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam 31

paginae

Quaestio. — Quomodo Deus intuendo seipsum, alia quoque a se videat 31
11. Scoti sententia respuitur 32

Art. VI. — *Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.*

1. Quid sit cognoscere res cognitione propria 33
2. Sententiae respuendae 33
3. Quid ad propriam cognitionem requiratur 34
4. Prop. — Deus alia a se propria cognitione cognoscit, in quantum ad ista se habet sicut actus perfectus ad actus imperfectos. — Prob. . 35
5. Corollarium. — Divina essentia per seipsam habet de rebus omnibus propriam cognitionem 35
6. Auctoritates 36
7. Scholion. — In Deo non est aliqua habitualis cognitio, sed tota actualis 36
8. Solvuntur difficultates 37

Art. VII. — *Utrum scientia Dei sit discursiva.*

1. Praenotanda 39
2. Prop. — In divina scientia nullus est discursus. — Prob. α) Non discursus secundum successionen 40
3. Scholion. — Plura a nobis simul intelligi possunt in aliquo uno . . 40
4. β) Discursus secundum causalitatem non est in divina scientia . . . 40
5. Difficultas solvitur 41

Art. VIII. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum.*

1. Duplex scientiae consideratio. 42
2. Prop. I. — Nuda scientia Dei non est rerum causa. — Prob . . . 42
3. Scholion. — Scientia Dei sic accepta, non est a rebus causata . . 42
4. Prop. II. — Scientia Dei, ut habet voluntatem coniunctam, est causa rerum. — Prob. 42
5. Auctoritates 43
6. Difficultas solvitur 43
7. Corollaria. — I. Res naturales sunt veluti mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. — II. Secundum quid dici potest Deum scire res esse futuras quia futurae sunt. — III. Scientia approbationis et scientia permissionis. 44

Art. IX. — *Utrum Deus habeat scientiam non entium.*

1. Ens et non ens 46
2. Deus omnia cognoscit 46
3. Quaestio 1. — *Quomodo dividitur divina scientia ?* 46
4. Distinctio scientiae divinae 47

paginae

5. Tacitae obiectiones diluuntur 47
6. Quaestio II. — *Utrum scientia visionis, an simplicis intelligentiae sit causa rerum?* 48
7. Prop. I. — Scientia visionis est causa rerum, non autem scientia simplicis intelligentiae. — Prob. 48
8. Quaestio III. — *Utrum scientia visionis et scientia simplicis intelligentiae adaequate dividant divinam scientiam?* 49
9. Scientia media 50
10. Prop. II. — Scientia Dei sufficienter dividitur in scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae, seu non datur scientia media . . 51
11. α) Non potest dari scientia quaedam media inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae . , ... 52
12. β) Non potest dari, inter scientiam Dei naturalem et scientiam liberam, scientia media sensu molinistico accepta 53
13. γ) Distinctio scientiae divinae in liberam et naturalem, quocumque sensu accipiatur, bona non est 54
14. δ) Omni ex parte reiici debet scientia media 56
15. Solvitur obiectio 56

Art. X. — *Utrum Deus cognoscat mala.*

1. Ratio articuli 59
2. Prop. I. — Certissimum est Deum cognoscere mala. — Prob. ex *Sacra Scriptura* 59
3. Ratio theologica 60
4. Corollaria. — I. Quando dicitur (Hab. I, 13): *Mundi sunt oculi tui ne videas malum,* sermo est de cognitione approbationis. — II. Nequit inferri Deum, ex eo quod malum cognoscit, esse malum 60
5. Prop. II. — Deus cognoscit mala per bona opposita, et ita quodammodo per suam essentiam. — Prob. 61
6. Scholia. — I. Non tamen Deus cognoscit malum per suam Essentiam primo et per se. — II. Ad hoc ut Deus malum cognoscat, non est necesse ut ipse sit causa efficiens mali, sed sufficit ut sit causa boni. — III. Quod Deus non cognoscat malum per seipsum directe, non arguit in eo imperfectionem cognitionis 61
7. Difficultas solvitur 62

Art. XI. — *Utrum Deus cognoscat singularia.*

1. Ratio articuli 63
2. Prop. I. — Deus singularia cognoscit sicut et universalia per suum simplicem intellectum. — Prob. 63
3. Scholion. — Modus quo intellectus noster singularia cognoscit. . . 64
4. Auctoritates 64
5. Solvitur difficultas. 65
6. Sententiae respuendae 65
7. Prop. II. — Deus cognoscit singularia in essentia sua, ut est princi-

paginae

pium activum eorum, etiam quantum ad materiam. — PROB. . . . 66
8. Explicatur 67
9. SCHOLION. — Modus quo angeli intelligunt singularia. 68

ART. XII. — *Utrum Deus possit cognoscere infinita.*

1. Ratio articuli. 68
2. PROP. I. — Necesse est dicere quod Deus cognoscit infinita. — PROB. 69
3. PROP. II. — Deus infinita cognoscit α) scientia visionis, β) non solum in communi, sed in eorum singularitate, prout sunt ab invicem distincta. — PROB. PRIMA PARS 70
4. PROB. SECUNDA PARS 70
5. COROLLARIUM. — Intellectus humanus non cognoscit infinita nec, actu nec habitu. 71
6. SCHOLIA. — I. Deus non cognoscit infinita secundum modum infiniti. — II. Cognitio infinitorum ex parte scientiae divinae est *comprehensio*, non autem *transitio* 72
7. DIFFICULTAS SOLVITUR 73

ART. XIII. — *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.*

1. Ratio articuli. 74
2. Errores 74
3. PROP. I. — Deus certa et infallibili scientia cognoscit futura contingentia 75
4. SOLVITUR TACITA OBIECTIO 76
5. Ratio theologica. 76
6. PROP. II. — Deus cognoscit futura contingentia, secundum quod eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate, et non tantum secundum quod habet rationes rerum apud se praesentes. — Praenotandum. 76
7. Prob. ratione theologica. 77
8. SCHOLION. I. — Quid sit Deum futura cognoscere secundum quod habet rationes rerum apud se praesentes 77
9. Explicatur 78
10. CONFIRMATUR 80
11. SCHOLION. II. — Cognitio quam Deus habet de futuris contingentibus minime tollit eorum contingentiam. 82
12. QUAESTIO I. — *Quisnam sit sensus huius propositionis :* SI DEUS SCIVIT HOC CONTINGENS ESSE FUTURUM, HOC ERIT 83
13. Notandum 85
14. QUAESTIO II. — *Quisnam sit sensus huius propositionis :* OMNE SCITUM A DEO NECESSE EST ESSE. 86
15. COROLLARIA. — I. Deus non videt futura contingentia in proximis eorum causis quocumque modo consideratis. — II. Nec Deus videt futura libera absoluta in decreto quo decernit se, cum libera voluntate, ad actum futurum ponendum concurrere, in hypothesi quod praeviderit vo-

paginae
luntatem esse acturam, si concursum suum decreverit. — III. Sed nec bene dicitur quod Deus videat futura libera absoluta in talibus suis decretis praedeterminantibus. — IV. Nec satis est ut dicatur ista futura libera videri in divina Essentia utcumque, quasi in specie intelligibili. — V. Nec sufficiet dixisse Deum videre futura libera absoluta, secundum quod rationes eorum sunt sibi praesentes. — VI. Unica igitur responsio est Deum habere rationes rerum apud se praesentes, in quantum res futurae obiiciuntur in sua praesentialitate divino conspectui, ut habet Angelicus 88
16. Conclusio. — Ratio cognitionis futurorum contingentium debet impraesentiarum repeti a coexistentia rerum aeternitati 92

Art. XIV. — *Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.*

1. Ratio articuli 93
2. Advertendum 94
3. Prop. I. — Deus cognoscit omnia enuntiabilia quae formari possunt. — Prob. 95
4. Prop. II. — Deus scit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, sed per simplicem intelligentiam essentiae uniuscuiusque rei. — Prob. . 95
5. Confirmatur. 96
6. Difficultas solvitur 96

Art. XV. — *Utrum scientia Dei sit variabilis.*

1. Ratio articuli. 97
2. Prop. — Scientia Dei est omnino invariabilis. — Prob. 97
3. Explicatur 98
4. Scholion. — Quo sensu dici possit Deum posse plura scire quam quae sciat scientia visionis 98
5. Confirmatur 99
6. Corollarium. — Differentia inter scientiam Dei et ea quae de Deo ex tempore dicuntur, ut esse dominum, esse creatorem etc. 99
7. Difficultas solvitur. 100

Art. XVI. — *Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.*

1. Ratio articuli. 101
2. Prop. I. — Deus habet scientiam speculativam ac practicam. — Prob. per partes 102
3. Prop. II. — Diversimode tamen Deus habet de rebus scientiam speculativam et practicam. — Prob. 103
4. Resolvenda 104
5. Corollaria. — I. Eorum, quorum scientia Dei, adiecta voluntate, est causa, Deus habet scientiam simpliciter practicam, quae scientia pro-

paginae

tenditur ad ea quorum scientia Dei non est causa, scilicet ad mala. — II. Scientia Dei non dicitur speculativa per abstractionem a rebus. — III. Quaenan sit scientia *simpliciter speculativa, simpliciter practica, secundum quid speculativa* et *secundum quid practica* 104

QUAESTIO SECUNDA

(XV)

DE IDEIS

Prologus

1. Generalis ideae notio 106
2. Platonis doctrina de ideis 106
3. Quaestionis divisio 107

ART. I. — *Utrum ideae sint.*

1. Idearum necessitas 108
2. Explicatur 108
3. PROP. I. — Necesse est ponere ideas in mente divina. — PROB. . . 109
4. Auctoritates 109
5. PROP. II. — Idea in Deo est ipsa divina essentia, secundum quod est exemplar omnium rerum aliarum a se. — PROB. 111
6. SCHOLION. — Ideae divinae non sunt ipsae res creatae ut sunt in suo esse obiectivo reali Deo praesentes 112

ART. II. — *Utrum sint plures ideae.*

1. Ratio articuli. 112
2. PROP. I. — Necesse est ponere plures ideas in mente divina. — PROB. 112
3. DIFFICULTAS SOLVITUR. 113
4. Auctoritas Sacrae Scripturae 114
5. PROP. II. — α) Pluralitas idearum divinae simplicitati non repugnat, β) quia in tantum Deus plures ideas habet, in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a pluribus creaturis. — PROB. 1ª PARS. . 115
6. EXPONITUR 2ª PARS 115
7. SCHOLIA. — I. Ex eo quod ponuntur in Deo plures ideae, non ideo multiplicatur divina essentia. — II. Pluralitas idearum in Deo ponitur propter respectus divinae essentiae ad diversas creaturas, qui tamen respectus non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparente essentiam suam ad res. — III. Ex eo quod in Deo sunt plures ideae, non sequitur esse in ipso plures artes aut plures sapientias 116
8. COROLLARIUM. — Idearum proprietates deducuntur 118
9. Aligherii egregia commentatio de ideis 118

Art. III. — *Utrum omnium quae cognoscit Deus sint ideae.*

paginae

1. Ratio articuli 120
2. Praenotamen 120
3. Determinationes. — I. Secundum quod idea est exemplar, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod idea est principium cognoscitivum, secundum hoc se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia quae cognoscuntur a Deo secundum propriam rationem et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. — II. Mali Deus non habet ideam, nec secundum quod idea est exemplar, nec secundum quod idea est ratio. — III. Deus de materia ideam habet, non tamen aliam ab idea compositi. — IV. De genere non est idea alia ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; est tamen de ipso idea, secundum quod haec significat rationem cognitionis. — V. De accidentibus quae inseparabiliter comitantur subiectum, non est specialis idea, ut haec significat exemplar, sed tantum ut significat principium cognitionis. De accidentibus vero, quae superveniunt subiecto, est specialis idea, etiam secundum quod idea significat exemplar. — VI. De individuis est specialis idea 120

APPENDIX

DE ERRORIBUS CIRCA DIVINAM SCIENTIAM

1. Scotus Erigena et Almaricus 123
2. Ekkardus 123
3. Rosminius 123
4. Refutatur Rosminii figmentum 125
5. Scholion. — Textus S. Thomae recitatur 128

QUAESTIO TERTIA

(XVI)

DE VERITATE

Prologus

1. Ratio quaestionis 130
2. Quaestionis gravitas 130
3. Quo sensu hic sumatur veritas 131
4. Quaestionis divisio. 132

Art. I. — *Utrum veritas sit tantum in intellectu.*

paginae
1. Ratio articuli 133
2. Prop. — Veritas principaliter est in intellectu ; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. — Exponitur 133
3. Probatur prop. 134
4. Confirmatur secunda pars 135
5. Tacita difficultas diluitur 135
6. Definitiones veritatis 136
7. Scholion. — Veritatis definitio ab Isaac iudaeo tradita 137
8. Difficultas solvitur. 137

Art. II. — *Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.*

1. Ratio articuli 138
2. Prop. — α) Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, β) non autem in sensu, γ) aut in intellectu cognoscente quod quid est. — Prob. 1ª pars 138
3. Prob. 2ª pars. 139
4. Prob. 3ª pars. 139
5. Scholia. — I. Veritas potest esse, improprie, in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est. — II. Perfectio intellectus est verum ut cognitum 140

Art. III. — *Utrum verum et ens convertantur.*

1. Ratio articuli. 140
2. Prop. — Verum et ens convertuntur, licet verum addat supra ens comparationem ad intellectum. — Prob. 141
3. Confirmatur 141
4. Scholia. — I. Verum est principaliter in intellectu, ens principaliter in rebus. — II. Licet verum et ens convertantur, et ita sint simul, tamen potest intelligi ratio entis non intellecta ratione veri, quanquam non possit apprehendi verum, quin apprehendatur ratio entis . . . 142
5. Solvitur difficultas. 143

Art. IV. — *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.*

1. Ratio articuli 143
2. Prop. — Verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. — Prob. 143
3. Confirmatur 144
4. Scholion. — Si respiciantur verum et bonum in universali, tunc prius est absolute verum quam bonum 144

Art. V. — *Utrum Deus sit veritas.*

paginae
1. Praenotanda 145
2. Prop. I. — In Deo est purissima veritas. — Prob. 146
3. Confirmatur 146
4. Auctoritates. 147
5. Prop. II. — Deus est prima et summa veritas. — Prob. 147
6. Corollarium. — Divina veritas est mensura et causa cuiuscumque veritatis 148
7. Scholion. — Divinae Scripturae de hac re testimonium 148
8. Advertendum. — Veritas hic essentialiter sumitur 148
9. Difficultas solvitur 149

Art. VI. — *Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera.*

1. Praenotanda 150
2. Prop. I. — Si consideretur veritas prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita. — Prob. 151
3. Quomodo veritas sit animae nostrae perfectio 151
4. Veritatis criterium 152
5. Prop. II. — Si consideretur veritas secundum quod est in rebus, sic omnes res sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. — Prob. 153
6. Scholia. — I. Si veritas sumatur secundum quod res secundario denominantur verae, sic plures sunt rerum veritates. — II. Una est divinarum personarum veritas 154

Art. VII. — *Utrum veritas creata sit aeterna.*

1. Ratio articuli 154
2. Prop. — In solo intellectu divino veritas aeternitatem habet. — Prob. 154
3. Confirmatur 155
4. α) Aeterna non est veritas enunciabilium in intellectu nostro . . . 155
5. Tacita obiectio diluitur 155
6. β) Nec veritas enuntiabilium in voce aeterna est 157
7. γ) Nec veritas quae est in rebus aeterna dicenda est. 157
8. δ) Nec universalia possunt dici aeterna, nisi negative 157

Art. VIII. — *Utrum veritas sit immutabilis.*

1. Sensus quaestionis. 158
2. Quotuplici modo veritas possit mutari 159
3. Prop. I. — Veritas intellectus nostri mutabilis est. — Prob. . . . 159

pagina e

4. SCHOLION. I. — Haec mutabilitas veritatis sequitur mutationem intellectus nostri 159
5. PROP. II. — Veritas divini intellectus est omnino immutabilis. — PROB. 159
6. SCHOLION. II. — Propositiones duplici modo habent veritatem . . . 160
7. DIFFICULTAS SOLVITUR. 161
8. Recentioris aevi errores circa veritatem 161

QUAESTIO QUARTA
(XVII)

DE FALSITATE

Prologus

1. Ratio quaestionis 163
2. Ordo quaestionis. 163

ART. I. — *Utrum falsitas sit in rebus.*

1. Praenotandum 164
2. PROP. I. — α) In rebus quidem artificialibus falsitas simpliciter potest inveniri; β) non autem in rebus naturalibus 165
3. Auctoritas S. Augustini 165
4. PROP. II. — In voluntariis agentibus, potest falsitas simpliciter inveniri. — PROB. 166
5. PROP. III. — Res, sive naturales, sive artificiales, possunt dici falsae secundum quid 167
6. SCHOLIA. — I. Conditiones ad hoc ut res dicantur falsae secundum quid. — II. Res naturales falsae dici non debent. — III. Quo sensu homo dicatur falsus 168

ART. II. — *Utrum in sensu sit falsitas.*

1. Sensus quaestionis. 169
2. Quotuplex sit sensibile 169
3. PROP. I. — Circa sensibilia propria, sensus per se non habet falsam cognitionem. — PROB. 169
4. PROP. II. — Circa sensibilia communia et per accidens, potest esse falsum iudicium, etiam in sensu recte disposito. — PROB. 170
5. Idealistica recentiorum systemata 171

ART. III. *Utrum falsitas sit in intellectu.*

1. Intentio articuli 172
2. PROP. I. — Per se intellectus non decipitur circa quod quid est: potest tamen decipi in componendo vel dividendo. — PROB. 172

paginae
3. Corollarium. — Sensus suam falsitatem cognoscere nequit; intellectus autem potest illam cognoscere 173
4. Prop. II. — Per accidens potest esse falsitas in operatione intellectus cognoscentis quod quid est. — Prob 174
5. Corollarium. —In cognoscendo quidditates simplices aut prima demonstrationum principia, intellectus aut verus est, aut nihil intelligit. . 174
6. Scholion. Caietani animadversio in verba Angelici Doctoris 175

Art. IV. — *Utrum verum et falsum sint contraria.*

1. Quid sint negatio, privatio, et contrarium 176
2. Prop. — Verum et falsum opponuntur ut contraria — Prob. 176
3. Scolia. — I. Apprehendere esse et non esse contrarietatem habet. — II. Falsum semper fundatur in aliquo vero non tamen in vero sibi contrario 177
4. Notandum. — Deo secundum se considerato nihil est contrarium aut appositum privative 177

APPENDIX

Paraphrasis Psalmi XI

1. Doli fallaciaeque descriptio 179
2. Prophetae supplex deprecatio 182
3. Orationis exauditio 184

QUAESTIO QUINTA

(XVIII)

DE VITA DEI

Prologus

1. Ratio quaestionis. 187
2. Ordo quaestionis 187

Art. I. — *Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.*

1. Ratio articuli 188
2. Prop. — α) Illarum rerum tantum est vivere quae se movent secundum aliqua specie motus ; β) ea autem in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, viventia dici non possunt per proprietatem, sed solum per aliquam similitudinem 188
3. Probatur 1ª Pars 189
4. Exponitur 2ª Pars 189
5. Corollarium. — Nonnisi improprie de pluribus dicitur quod vivunt, dum tamen vitam proprie non habent 191

ART. II. — *Utrum vita sit quaedam operatio.*

paginae
1. Nominum significatio 191
2. PROP. — Vivere proprie sumptum, est esse in tali natura; minus proprie autem sumitur pro operationibus vitae. — PROB. 192
3. Quatuor genera viventium 192
4. Vita metaphorice dicta 193

ART. III. — *Utrum Deo conveniat vita.*

1. Tres vitae gradus 194
2. PROP. — α) Vita maxime propria in Deo est, β) immo Deus est ipse sua vita sempiterna. — PROB. 1ª PARS. 196
3. SCHOLION. — Quomodo Deus, dicatur seipsum movere. 196
4. PROB. 2ª PARS. 197
5. Auctoritates 197
6. DIFFICULTAS SOLVITUR. 198

ART. IV. — *Utrum omnia sint vita in Deo.*

1. Ratio articuli 199
2. PROP. — Omnia in Deo sunt ipsa vita divina. — PROB. 199
3. Auctoritates. — I. Verba S. Ioannis: *Omnia per ipsum,* etc. 200
4. II. Verba S. Pauli: *In ipso vivimus movemur et sumus* 203
5. SCHOLION. — Res naturales verius habent esse simpliciter in mente divina quam in seipsis 204
6. QUAESTIO. — *Utrum mala et non entia sint vita in Deo?* 204

QUAESTIO SEXTA

(XIX)

DE VOLUNTATE DEI

Prologus

1. Ratio quaestionis 206
2. Ordo quaestionis 206

ART. I. — *Utrum in Deo sit voluntas.*

1. Voluntas in Deo. 208
2. PROP. — α) In Deo est voluntas, β) cuius finis non est nisi ipse Deus. — PROB. 1ª PARS. 209
3. Advertenda. 209

paginae

4. SCHOLIA. — I. Appetitus diversimode vocatur naturalis *physicus, sensitivus*; et *rationalis*. — II. Appetitus in Deo ponitur ea ratione qua amantur ea quae habentur 211
5. PROP. 2ª PARS. 212
6. COROLLARIA. — I. Voluntas divina est suummet obiectum seu finis. — II. Voluntas divina est omnino immobilis 212
7. Sacra Scriptura 213
8. Patrum auctoritates 213

ART. II. — *Utrum Deus velit alia a se.*

1. Praenotanda 214
2. PROP. I. — Deus vult alia a se. — PROBATUR 215
3. CONFIRMATUR 215
4. SCHOLION. — Voluntate sua Deus vult alia a se, non modo in quantum vult se esse universale principium bonorum, sed etiam in quantum voluntas divina se extendit ad singularia bona 216
5. PROP. II. — Deus se et alia uno actu vult. — PROB. 216
6. COROLLARIA. — I. Voluntas divina a nulla re creata movetur. — II. Communicare se aliis est Deo perfectio naturalis, sicut etiam velle alia per modum potentiae 217
7. Advertendum 217

ART. III. — *Utrum quidquid Deus vult ex necessitate velit*

1. Praenotanda 218
2. PROP. — α) Bonitatem suam Deus vult ex necessitate absoluta; β) alia autem a se Deus non vult ex necessitate absoluta, sed ex suppositione. — PROBATUR 1ª PARS. 220
3. CONFIRMATUR 220
4. PROBATUR 2ª PARS. 220
5. TACITA DIFFICULTAS DILUITUR 221
6. COROLLARIUM. — Divina voluntas ex se habet suam determinationem ad volitum, ad quod tamen habet non necessariam habitudinem . . 221
7. Auctoritates Sacrae Scripturae 222
8. DIFFICULTAS SOLVITUR 222

ART. IV. — *Utrum voluntas Dei sit causa rerum.*

1. Praemonendum 223
2. PROP. I. — Omnibus rebus generatim bonitatem suam secundum quid communicat Deus per naturam. — PROB. 223
3. PROP. II. — Deus non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. — SUADETUR 224
4. PROB. ratione triplici 225
5. SCHOLIA. — I. Deum agere per voluntatem, non tollit quin agat per

paginae

essentiam. — II. In eo quod Deus dicitur agere per voluntatem, includuntur scientia divina et divina potentia 226
6. PROP. III. — Deus non agit necessitate scientiae vel voluntatis. . . 227
7. Auctoritates 228

ART. V. — *Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.*

1. Ratio articuli. 229
2. PROP. I. — Nullo modo voluntas Dei causam habet. — PROB. . . . 229
3. SCHOLIA. — I. Deus intelligit principia esse causas conclusionum. — II. Rationabilis est voluntas Dei 230
4. PROP. II. — In rerum investigatione, consideratio causarum secundarum non est dissocianda a consideratione causae primae. — EXPONITUR. 230
5. Notandum 231

ART. VI. — *Utrum voluntas Dei semper impleatur.*

1. Differentia inter intelligere et velle in Deo. 232
2. PROP. — Necesse est voluntatem Dei semper adimpleri. — PROB. . . 233
3. Explicatur 233
4. Auctoritates 234
5. Voluntas antecedens et voluntas consequens 235
6. COROLLARIUM. — Quod Deus simpliciter vult, semper est, non autem quod Deus vult antecedenter 236
7. Sensus verborum S. Pauli 237

ART. VII. — *Utrum voluntas Dei sit mutabilis.*

1. Ratio articuli 238
2. Mutatio rerum est a Deo volita 238
3. PROP. — Voluntas Dei est omnino immutabilis. — PROB. 239
4. Evolvitur argumentum 239
5. Auctoritates 239
6. SCHOLION. — Cum aliquid praedicitur prout est in Dei voluntate, semper impletur, non autem quando praedicitur prout est in causa secunda 240
7. Exempla. 240
8. DIFFICULTAS SOLVITUR. 242

ART. VIII. — *Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.*

1. Articuli intentio. 242
2. PROP. — Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed etiam quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult 243

paginae
3. Suadetur 243
4. Ratio theologica. 244
5. Notanda. 244
6. Verba Card. Caietani 245
7. Scoti sententia refellitur. 246
8. Scholion. — Tam efficax est divina voluntas, ut cum effectu producat etiam modum quo fieri debeat 247
9. Difficultas solvitur 248

Art. IX. — *Utrum voluntas Dei sit malorum.*

1. Ratio articuli 249
2. Praenotandum 249
3. Quomodo malum appetatur per accidens 250
4. Prop. — α) Malum naturalis defectus et malum poenae Deus vult per accidens; β) malum autem culpae, nec per se, nec per accidens Deus vult; γ) sed nec dicendus est Deus velle malum culpae fieri. — Prob. 1ª Pars. 251
5. Confirmatur. 251
6. Auctoritas S. Scripturae 251
7. Prob. 2ª Pars 252
8. Confirmatur 253
9. Prob. 3ª Pars 253
10. Scholion. — Quo sensu dicatur Deus mala facere. 254
11. Difficultas solvitur 255

Art. X. — *Utrum Deus habeat liberum arbitrium.*

1. Quid sit liberum arbitrium. 255
2. Prop. — Est in Deo liberum arbitrium. — Prob 257
3. Confirmatur 257
4. Duplex differentia 257
5. Liberi arbitrii essentia 258
6. Scholion. — Deus malum culpae velle non potest. 259

Art. XI. — *Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.*

1. Ratio articuli. 260
2. Voluntas signi et voluntas beneplaciti 260
3. Corollarium. — Quare non ponatur ista distinctio ex parte divinae scientiae, sed tantum ex parte divinae voluntatis 262
4. Scholia. — I. Signa recensita non signant quid Deus revera velit aut nolit. — II. Sensus huius locis S. Pauli (Rom. XII. 2); *Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* . . . 263

ART. XII. — *Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa*

paginae

1. Ratio articuli 263
2. Quinque signa convenienter ponuntur 263
3. Ista signa in Sacris Scripturis 264
4. Utilitas huius doctrinae 264
5. SCHOLIA. — I. Operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium. — II. Tria signa ad solam creaturam rationalem pertinent, scilicet *praeceptum*, *consilium* et *prohibitio*. — III. Ex signis quae circa rationalem creaturam ponuntur, duo respectu boni signa recensentur, scilicet praeceptum et consilium, unum autem respectu mali, scilicet prohibitio. — IV. Promissiones et comminationes a Deo factae aliud non sunt a recensitis signis. . . 265

QUAESTIO SEPTIMA

(XX)

DE AMORE DEI

Prologus

1. Ratio quaestionis 268
2. Praemittenda 268
3. Ordo quaestionis 269

ART. I. — *Utrum amor sit in Deo.*

1. Primatus amoris 270
2. Amor rationalis et amor sensitivus 271
3. PROP. I. — α) In Deo necesse est ponere amorem, β) qui tamen est absque passione. — PROB. 1ª PARS 271
4. Explicatur 2ª PARS. 272
5. PROP. II. — Amor proprie est in Deo. — PROB 272
6. Amor Dei in Sacra Scriptura. 273
7. Patrum effata. 274
8. SCHOLIA. — I. Hoc nomen, amor, sicut et scientia, dicitur de Deo ab aeterno. — II. Quid sit amorem esse vim *unitivam* et *concretivam*. — III. Gaudium et delectatio in Deo 274
9. COROLLARIUM. — In Deo poni debet quidquid perfectionis in humanis affectionibus includitur 276
10. Firmissimus et tenacissimus omnium est divinus amor 276

ART. II. — *Utrum Deus omnia amet.*

1. Ratio articuli 277
2. PROP. I. — α) Deus omnia quae sunt amat, β) amore causativo. — PROB. 1ª PARS 277

paginae

3. PROB. 2ª PARS 278
4. Auctoritas 278
5. SCHOLION. — Deus ab aeterno diligit creaturas, non solum ut sunt in seipso, sed etiam ut sunt in propriis naturis. 278
6. PROP. II. — Deus amat rationales creaturas amore amicitiae, creaturas vero irrationales amore quasi concupiscentiae. — PROB 278
7. PROP. III. — Deus nihil omnino odit, odio proprie dicto, id est, inimicitiae. — PROB 279
8. SCHOLION. — Similitudinarie dicitur Deus aliqua odio habere . . . 280

ART. III. — *Utrum Deus aequaliter diligat omnia.*

1. Ratio articuli 281
2. PROP — α) Quamvis ex parte actus voluntatis, Deus omnia aequaliter amet, β) tamen, respectu boni voliti, quaedam aliis magis amat. — PROB 1ª PARS 281
3. PROB. 2ª PARS 281
4. Auctoritates 282
5. QUAESTIO. — *Quo sensu intelligenda sint haec verba* (Sap. VI, 8): AEQUALITER CURA EST ILLI (Deo) DE OMNIBUS? 282
6. DIFFICULTAS SOLVITUR 283

ART. IV. — *An Deus semper magis diligat meliora.*

1. Intentio articuli 283
2. QUAESTIO I. — *Utrum Deus plus diligat Christum quam totum genus humanum?* 284
3. QUAESTIO II. — *Utrum Deus plus diligat Angelum quam hominem?* 284
4. QUAESTIO III. — *Utrum Christus plus dilexerit Petrum quam Ioannem?* 285
5. QUAESTIO IV. — *Utrum Deus plus diligat poenitentes quam innocentes?* 286
6. QUAESTIO V. — *Utrum Deus magis diligat iustum praescitum quam peccatorem praedestinatum?* 287

QUAESTIO OCTAVA

(XXI)

DE IUSTITIA ET MISERICORDIA DEI

Prologus

1. Ratio quaestionis 289
2. Ordo quaestionis 290

ART. I. — *Utrum in Deo sit iustitia.*

1. Quo sensu iustitia hic sumatur 291

paginae
2. Quid sit iustitia 291
3. Iustitiae distributio. 291
4. Prop. — α) Licet iustitia commutativa Deo proprie non competat, β) competit tamen ipsi iustitia distributiva. — Prob. 1ª Pars . . . 292
5. Prob. 2ª Pars 293
6. Scholion. — Iustitia, hoc modo accepta, Deo competit, *formaliter et proprie* 293
7. Iustitia vindicativa est in Deo ponenda 294
8. Iustum comparatum cum bono 295
9. Quaestio. — *Quonam sensu Deus dici possit debitum reddere?* . . 295
10. Liberalitas et magnificentia in Deo. 298
11. Severitas Dei 298

Art. II. — *Utrum iustitia Dei sit veritas.*

1. Quo sensu sumatur veritas 299
2. Distinctio 299
3. Prop. — Iustitia Dei convenienter veritas nominatur. — Prob . . . 300
4. Scholion. — Cum reali identitate, salvatur rationis discrimen inter iustitiam et veritatem in Deo. 300

Art. III. — *Utrum misericordia competat Deo.*

1. Quid sit misericordia 301
2. Prop. I — Misericordia est Deo maxime attribuenda secundum effectum, non vero secundum passionis affectum. — Prob 301
3. Scholion. — Ad divinam bonitatem, secundum quod Deus eam diffundit in res alias a se, spectat misericordiam exercere 302
4. Auctoritates 302
5. Prop. II. — Per divinam misericordiam, nec Dei iustitia relaxatur, nec illud praetermittitur, quod ad divinam iustitiam spectat. — Prob. . 303

Art. IV. — *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia.*

1. Praenotandum 304
2. Prop. — In omni opere Dei misericordia et veritas, sive iustitia, invenitur. — α) Iustitia 304
3. β) Misericordia in divinis operibus 305
4. Auctoritas 305
5. Quaestio. — *Quomodo misericordia appareat in reproborum damnatione, et iustitia in impiorum iustificatione?* 306
6. Advertendum 307
7. Scholion. — Utilitas huius doctrinae pro vita practica 307
8. Difficultas solvitur. 307

QUAESTIO NONA

(XXII)

DE PROVIDENTIA DEI

Prologus

paginae
1. Ratio quaestionis 309
2. Quid ad providentiae rationem spectat 309
3. Distinctio inter habitus intellectuales et habitus morales 310
4. Prudentia simpliciter, et secundum quid. 311
5. Prudentiae necessitas. 311
6. Dicendorum ordo 312

Art. I. — *Utrum providentia Deo conveniat.*

1. Praemonenda 313
2. Prop. — Necesse est ponere providentiam in Deo. — Prob. 313
3. Providentiae definitio 314
4. Providentia et gubernatio 315
5. Quaestio. — *Utrum consilium sit in Deo ponendum?* 315
6. Auctoritates 316

Art. II. — *Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae.*

1. Errores 318
2. Prop. — Deus habet providentiam de omnibus rebus, tam in universali, quam in singulari. — Prob. 319
3. Confirmatur 320
4. Auctoritates 320
5. Providentia Dei circa eventus apparentes casuales. 321
6. Providentia Dei circa mala 322
7. Providentia Dei circa res naturales 324
8. Dei providentia circa hominem 325
9. Tacita obiectio 326
10. Providentia 326
11. Difficultas solvitur. 327

Art. III. — *Utrum Deus immediate omnibus provideat.*

1. Errores 327
2. Card. Caietani verba 328
3. Prop. — α) Quantum ad rationem ordinis rerum provisarum in finem, Deus immediate omnibus providet; β) quantum vero ad executionem

paginae
huius ordinis, aliquibus mediis utitur divina providentia. — PROB. 1ª PARS. 329
4. CONFIRMATUR 329
5. TACITA OBIECTIO DILUITUR 330
6. PROB. 2ª PARS. 331
7. CONFIRMATUR 331
8. Occasionalismus 331
9. Refutatur 332
10. COROLLARIA. — I. Caeterae creaturae mediantibus intellectualibus creaturis a Deo reguntur. — II. Inter substantias intellectuales, inferiores a superioribus regi necesse est. 333
11. Societatis regimen. 334

ART. IV. — *Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat.*

1. Ratio articuli 335
2. PROP. — Providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus. — PROB. 336
3. CONFIRMATUR 336
4. SCHOLION. — Relatio divinae providentiae ad effectus mundanos . . 336
5. SOLVITUR DIFFICULTAS. 337
6. Notandum 338
7. Scholion 338

QUAESTIO DECIMA

(XXIII)

DE PRAEDESTINATIONE

Prologus

1. Praedestinationis nomen. 340
2. Discrimen inter destinationem et praedestinationem 341
3. Praedestinatio et reprobatio 342
4. Duplex praeparatio. 342
5. Monitum. 343
6. Ordo quaestionis 344

ART. I. — *Utrum homines praedestinentur a Deo.*

1. Errores 346
2. Duplex creaturae rationalis finis. 346
3. PROP. — Deo conveniens est homines praedestinare. — AUCTORITAS SCRIPTURAE 346
4. PATRES. 347
5. PROB. Ratione theologica 348

paginae
6. SCHOLION. — Conclusio est de praedestinationis necessitate 348
7. Definitio praedestinationis 349
8. Explicatur definitio 349

ART. II. — *Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato.*

1. Praemonendum 351
2. PROP. — α) Praedestinatio active accepta non est nisi in praedestinante; β) passive autem sumpta est in praedestinatis. — PROB. 1ª PARS 352
3. PROB. 2ª PARS 352
4. SCHOLION. — Bona quoque naturalia sub effectum praedestinationis cadunt 354
5. COROLLARIA. — I. Quae in praedestinatis sunt effectus praedestinationis, inveniuntur quandoque etiam in reprobis, non tamen tanquam praedestinationis effectus. — II. Praedestinatio est aliquid aeternum. 354
6. Distinctio reiicienda 355

ART. III. — *Utrum Deus aliquem hominem reprobet.*

1. Ratio articuli. 355
2. Quid sit reprobare. 356
3. PROP. — Deus aliquos reprobat. — Auctoritates 356
4. SCHOLION 357
5. PROB. ratione theologica 357
6. Reprobationis definitio 358
7. Differentia inter praedestinationem et reprobationem 358
8. Differentia effectuum utriusque 359
9. COROLLARIUM. — Primus effectus reprobationis in ordine executionis est permissio peccati; derelictio vero a Deo causatur non ab hac permissione, sed a Dei voluntate 359
10. Error praecavendus. 360
11. SCHOLION. — Dici nequit reprobum absolute non posse reprobationem vitare 361
12. QUAESTIO. — *Quanam oppositionis specie se habent praedestinatio et reprobatio?* 361

ART. IV. — *Utrum praedestinati eligantur a Deo.*

1. Ratio articuli 362
2. PROP. — Praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem, et electio dilectionem. — PROB 363
3. Dilectio 363
4. Electio 364
5. Praedestinatio 364
6. SCHOLION. — Dilectio et electio hic sumi non debent, nisi secundum ordinem quem ad finalem praedestinationem dicunt 365

Art. V. — *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.*

paginae

1. Praenotanda 365
2. Errores 366
3. Praedestinationis effectus in communi et in particulari 368
4. Quid certum esse debeat apud omnes 369
5. Sententia dicentium merita sequentia praedestinationis effectum esse rationem effectus praedestinationis 370
6. Reiicitur haec sententia. 372
7. Prop. I. — Impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliam causam quam divinam voluntatem. — Prob. . 373
8. Explicatur 373
9. S. Pauli doctrina de praedestinatione. 374
10. Exemplum ex natura 376
11. Auctoritas Sacrae Scripturae 376
12. Patrum effata. 378
13. Confirmatur 380
14. Ratio mysterii in praedestinatione 382
15. Solvuntur difficultates 383
16. Aligherii versus de praedestinatione 385

Appendix. — *De ordine meritorum ad praedestinationem et ad reprobationem.*

1. Prop. I. — Non est dicendum quod Deus vult praedestinationem sive ante, sive post praevisa merita. — Prob 387
2. Prop. II. — In praedestinatione ad gloriam includitur formaliter praevisio meritorum. 389
3. Verba S. Thomae 390
4. Errores circa reprobationem 391
5. Prop. III. — Reprobatio antecedens negativa nullatenus potest admitti. — Prob 393
6. Corollarium. — Deus aliquem non reprobat, nisi in praevisis eius demeritis 395
7. Reprobatio in Sacra Scriptura et Conciliis. 395
8. S. Pauli doctrina circa reprobationem 396
9. Conclusio 398

Art. VI. — *Utrum praedestinatio sit certa.*

1. Ratio articuli. 399
2. Prop. — α) Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, β) quin tamen isti effectui necessitatem imponat . . 399
3. Prob. utraque pars simul 400

paginae

4. Quaestio. — *Quonam sensu intelligendus sit locus iste* (Ap . III, 11) : Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam? 401
5. Signa praedestinationis 402
6. Difficultates solvuntur 403

Art. VII. — *Utrum numerus praedestinatorum sit certus.*

1. Praenotanda 404
2. Prop. — Certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. — Prob. 406
3. Corollarium. — Praedestinatos Deus ita cognoscit, ut de ipsis specialissimam curam habeat 407
4. Difficultates solvuntur 408
5. Quaestio. — *Quisnam sit omnium praedestinatorum numerus?* . 409

Art. VIII. — *Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.*

1. Ratio articuli. 413
2. Errores 414
3. Prop. — α) Praedestinatio, quantum ad ipsam praeordinationem divinam, nullo modo iuvatur precibus sanctorum, β) sed solum quantum ad effectum illius. — 1ª Pars ostenditur 415
4. Prob. 2ª Pars. 415
5. Exponitur argumentum 415
6 Solvitur difficultas 416
7. Scholion. — Praedestinatio per creaturas iuvari potest, minime vero impediri 417

QUAESTIO UNDECIMA

(XXIV)

DE LIBRO VITAE

Prologus

1. Liber vitae in Sacra Scriptura 418
2. Quaestionis divisio. 418

Art. I. — *Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio.*

1. Ratio articuli. 419
2. Libri vitae triplex acceptio. 420
3. Definitiones 421

paginae

4. Scholion. — Est liber vitae per respectum ad praedestinatos non autem liber mortis respectu reprobatorum 422

Art. II. — *Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum.*

1. Ratio articuli 422
2. Prop. I. — Proprie et simpliciter liber vitae respicit vitam gloriae praedestinatorum. — Prob. 423
3. Corollaria. — I. Liber vitae non dicitur respectu vitae divinae; II. nec respectu notitiae vitae naturalis creaturarum 423
4. Prop. II. — Respectu vitae gratiae non ponitur liber vitae simpliciter, sed tantum secundum quid. — Prob. 423
5. Scholion. — Homines triplici modo se habent ad librum vitae: *simpliciter, secundum quid et nullatenus* 424

Art. III. — *Utrum aliquis deleatur de libro vitae.*

1. Ratio articuli 424
2. Prop. — Illi qui sunt simpliciter scripti in libro vitae non possunt de isto libro deleri, sed tantum ii qui sunt scripti secundum quid — Prob. 425
3. Notandum 425
4. Scholia. — I. Deleri de libro vitae debet intelligi secundum rem, non vero secundum aestimationem hominum tantum. — II. Quomodo quis de novo scribatur in libro vitae. — III. Explicantur aliqua loca Scripturarum 426
5. Solvitur tacita obiectio contra libri vitae definitionem 427

QUAESTIO DECIMA SECUNDA

(XXV)

DE DIVINA POTENTIA

Prologus

1. Ratio quaestionis 428
2. Summa Dei unitas 428
3. Divisio quaestionis 429

Art. I. — *Utrum in Deo sit potentia.*

1. Potentia activa et passiva 430
2. Prop. — In Deo maxime est potentia activa, et nullo modo passiva. — Prob. 430

paginae

3. Confirmatur 431
4. Auctoritates 431
5. Potentia in Deo et in creaturis 432
6. Corollaria. — I. Divina potentia non est secundum rem principium operationis divinae. — II. Non est aliquid nobilius potentia divina. — III. Potentia divina, nobilissima manens, ponitur principium effectus solum, non operationis 432
7. Scholion. — Attamen ratione tenus actionem Dei ab eius potentia distinguimus 433

Art. II. — *Utrum potentia Dei sit infinita.*

1. Praenotanda 434
2. Prop. — Necesse est quod activa potentia Dei sit infinita. — Prob. . 434
3. Agens univocum et agens analogicum 435
4. Scholion. — Deus movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam vero corporalem per locum et tempus 436

Art. III. — *Utrum Deus sit omnipotens.*

1. Ratio articuli 437
2. Radix difficultatis 437
3. Falsae acceptiones omnipotentiae 439
4. Errores 439
5. Prop. — Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute. — Prob. 440
6. Explicatur argumentum 440
7. Auctoritates 441
8. Scholion. — Deus etsi omnipotens sit, malum tamen facere nullatenus potest 443
9. Quaestio. — *Quanam ratione Ecclesia canit* (In collecta Domin. X post Pentec.): Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas? 444

Art. IV. — *Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint.*

1. Praenotandum 445
2. Prop. — Deus non potest facere ut praeterita, formaliter ut praeterita sunt, non fuerint. — Prob. 445
3. Scholion. — Comparantur hae duae prepositiones: *Deus potest facere quod praeterita non fuerint;* et: *Deus potest mortuum resuscitare.* 446
4. Auctoritates 446
5. Quaestio. — *Utrum Deus possit semper facere id quod aliquando potuit?* 447

ART. V. — *Utrum Deus possit facere quae non facit.*

paginae
1. Sententiae 448
2. PROP. — Deus potest alia facere quam quae facit. — PROB. 449
3. Explicatur argumentum 449
4. Auctoritates 450
5. Potentia absoluta et potentia ordinata in Deo 450
6. TACITA OBIECTIO DILUITUR 451
7. DIFFICULTATES SOLVUNTUR 452

ART. VI. — *Utrum Deus possit meliora facere ea quae fecit.*

1. Praenotandum 453
2. PROP. — α) Inspecta bonitate quae est ex parte facientis, sive ex modo faciendi, impossibile est Deum posse facere melius quam sicut facit; β) inspecta vero ex parte rei factae quantum ad accidentalia, Deus potest facere melius quam quae fecit; γ) inspecta demum bonitate ex parte rei factae quantum ad essentialia rei, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit aliquam aliam eâ meliorem facere 454
3. PROB. 1ª PARS. 454
4. PROB. 2ª PARS. 454
5. PROB. 3ª PARS. 455
6. Advertendum 455
7. SOLVITUR DUBIUM 456
8. SCHOLION. — Altior est, sub potentia Dei, Hominis Christi, Virginis Deiparae, et beatitudinis creaturae excellentia, quam sit excellentia huius universi 456
9. DIFFICULTAS SOLVITUR. 457

QUAESTIO DECIMA TERTIA

(XXVI)

DE DIVINA BEATITUDINE

Prologus

1. Quaestionis ratio 458
2. Ordo quaestionis 458

ART. I. — *Utrum beatitudo Deo competat.*

1. Quid sit beatitudo 459
2. Beatitudinis definitio 460

paginae

3. Prop. — Beatitudo Deo maxime competit. — Prob. 460
4. Scholion. — Deus per se, non tanquam virtutis praemium, beatitudinem possidet 461

Art. II. — *Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.*

1. Ratio articuli 461
2. Prop. — Deo attribuenda est beatitudo secundum intellectum. — Prob. 462
3. Confirmatur. 462
4. Corollarium. — Quia in Deo non est aliud esse et intelligere secundum rem, hinc Deus est beatus etiam secundum suam essentiam . . 463
5. Refellitur Scoti sententia 463
6. Solvuntur obiectiones 464
7. Scholion. — Recitantur Caietani verba 465

Art. III. — *Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.*

1. Praenotandum. 466
2. Prop. — α) Beatitudo, considerata ex parte obiecti, semper est quid increatum ; β) ex parte vero actus, est quid creatum in creaturis, et quid increatum in Deo. — Prob. 1ª Pars. 466
3. Prob. 2ª Pars. 466
4. Corollarium. — Beatitudo creata ponitur in nobis ut fruitio rei : beatitudo autem increata, seu finis ultimus qui Deus est, ut res ipsa . . 467
5. Scholion. — Divina beatitudine obiective, fit unusquisque beatus . . 467

Art. IV. — *Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.*

1. Ratio articuli 467
2. Prop. — Dei beatitudo complectitur omnem beatitudinem. — Prob. . 468
3. Confirmatur 468
4. Scholion. — Perfectio autem operationis ex quatuor consistit : 1º *ex suo genere ;* 2º *ex principio operationis ;* 3º *ex operationis obiecto ;* 4º demum *ex operationis forma*. 469

Index quaestionum et articulorum 471

TRACTATUS DE PERTINENTIBUS
AD DIVINAM OPERATIONEM

PROOEMIUM

1. — **Generalis conspectus huius tractatus.** — Cum in prima parte tractatus de Deo uno actum fuerit de Deo secundum ea quae pertinent ad substantiam eius, unde attributa ibi considerata, scilicet simplicitas, infinitas, immutabilitas, unitas, *substantialia* dici possunt, nunc rei necessitas postulat ut de iis quae pertinent ad divinam operationem sermo instituatur : agere enim sequitur esse. Hinc secunda pars tractatus de Deo uno inscribitur : *de pertinentibus ad divinam operationem*, et respicit tum ipsammet operationem Dei *ad intra* absolute, tum principium operationis divinae *ad extra*.

Nimirum, cum operatio alia sit quae manet in agente, alia vero quae procedit in exteriorem effectum, hinc in isto tractatu primo agetur de iis quae ad operationem immanentem pertinent, secundo de iis quae spectant ad operationem transeuntem. Operatio autem immanens est operatio intellectus et voluntatis ; operationis vero transeuntis consideratur principium aliquod, nempe potentia ; quapropter primo loco agetur de intellectu et voluntate Dei, secundo autem loco de potentia.

Sed quia ex quaestione tertia primae partis compertum est non esse in Deo accidens ullum, sed omnia esse ipsammet Dei substantiam, hinc non agetur de intellectu et voluntate Dei secundum quod sunt potentiae quaedam, sed secundum quod sunt in actu suae propriae operationis. Secundum autem quod

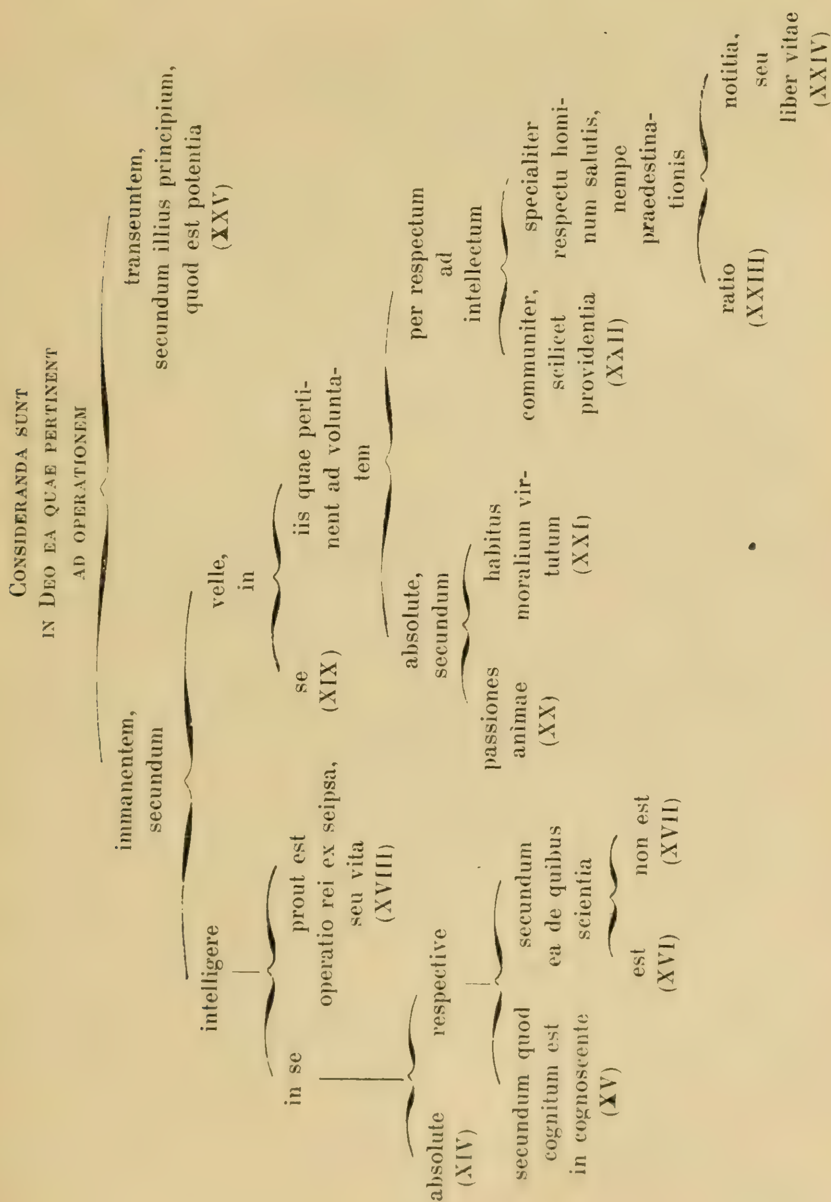
intellectus est in actu suae operationis, vocatur scientia; voluntas vero dicitur, non modo secundum quod est potentia, sed etiam secundum quod est actus, dici enim solet: *Haec est mea voluntas*, scilicet, actus voluntatis meae.

Quae quum ita sint, *primo* loco pertractandum erit de *scientia Dei* (XIV-XVIII in textu S. Thomae), et secundo loco de *voluntate Dei* (XIX-XXIV), quibus succedet *tertia* consideratio de principio operationis ad extra, quod est *potentia divina* (XXV).

2. — **Specialis uniuscuiusque partis distributio.** — At, operatio immanens, quae est intelligere, alio modo consideranda venit in seipsa (XIV-XVII), alio autem modo, prout est operatio alicuius rei ex sese, seu secundum quod intelligere quoddam vivere est (XVIII). In seipsa autem operatio intelligendi considerari debet non solum absolute (XIV), verum etiam respective, scilicet tum secundum quod cognitum est in cognoscente, id est, secundum ideas divinas, cum rationes rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vocentur (XV), tum etiam secundum ea de quibus scientia est (XVI), et secundum ea de quibus scientia non est (XVII), seu secundum veritatem et falsitatem: scientia enim non est nisi de veris.

Pariter, operatio immanens, quae est velle, in Deo consideranda est non solum prout est in se (XIX), sed etiam secundum ea quae ad ipsam utcumque pertinent (XX-XXIV). Ad voluntatem autem aliqua pertinent absolute (XX-XXI), alia autem per respectum ad intellectum (XXII-XXIV). Ad voluntatem absolute pertinent passiones animae, maxime amor, necnon habitus moralium virtutum, maxime iustitia et misericordia: hinc de amore Dei (XX), necnon de iustitia et misericordia eius (XXI) agendum erit. Denique, ea quae pertinent ad voluntatem per respectum ad intellectum consideranda erunt, tum communiter (XXII), tum specialiter (XXIII-XXIV). Communiter quidem, respectu omnium, in quo habetur providentia; specialiter autem, respectu hominum ducendorum ad aeternam salutem per praedestinationem (XXIII), cuius notitia in mente divina existens, liber vitae vocatur (XXIV).

Exacta autem quaestione de divina potentia (XXV), ultimo loco consideranda veniet divina beatitudo (XXVI), qua quaestione totus tractatus de Deo uno clauditur; siquidem sub nomine beatitudinis Dei nihil aliud intelligitur, nisi bonum perfectum dīvinae naturae.



Hinc duodecim quaestionibus haec secunda pars tractatus de Deo constat, quibus addenda ultimo loco venit quaestio de divina beatitudine.

1° De scientia Dei (penes S. Thomam, Quaest. XIV).
2° De ideis (XV).
3° De veritate (XVI).
4° De falsitate (XVII).
5° De vita Dei (XVIII).
6° De voluntate Dei (XIX).
7° De amore Dei (XX).
8° De iustitia et misericordia Dei (XXI).
9° De providentia Dei (XXII).
10° De praedestinatione (XXIII).
11° De libro vitae (XXIV).
12° De divina potentia (XXV).
13° De divina beatitudine (XXVI).

3. — Praemonendum. — Monendi autem sunt, inde ab exordio huius tractationis, sacrae doctrinae studiosi, debere se ita caute et temperanter procedere, ut non cupiant *plus sapere quam oportet sapere*, sed id unum quaerant, scilicet *sapere ad sobrietatem* [1]. In ista enim secunda parte tractatus de Deo uno, talia mysteria agitantur, ut qui curiosior maiestatis Dei scrutator esse voluerit, rite timere debeat ne a pondere tantae gloriae opprimatur [2]. Et quidem, ex neglecta huiusmodi salutari monitione factum est, ut anteactis saeculis plures theologi, ab aurea sancti Thomae mediocritate recedentes, in contrarias divisi sententias, inanibus verbis acrius inter se disceptarint, circa inscrutabile et humanae rationi prorsus impervium mysterium divinae motionis in humana voluntate, relictis quaestionibus quae et magis sunt perviae, et pleniorem homini utilitatem adferunt. De qua re suo iam tem-

1. Rom., XII, 2. *Nullus praesumat de sensu aut sapientia sua confidens supra suam mensuram*, ait S. Thomas, commentans hunc locum. — 2. Prov., XXV, 27.

pore sanctus Paulus Timotheum admonebat [1]: *Stultas..... et sine disciplina quaestiones devita, sciens quia generant lites.*

Commendanda igitur est hac in re sobrietas; malesuada autem et inexplebilis sciendi ingluvies retundenda; nimirum satis esse debet ut ea omnia tradantur, quae et Ecclesiae definitionibus cohaereant et explorata ratio probaverit [2].

1. 2 Tim., II, 23. — 2. Prae oculis habenda sunt laudis verba quae Alighe-rius in ore sancti Thomae ponit de Salomone, quem sua sapientia clarum inter omnes reddidit:

..... Ei fu re che chiese senno
Acciocchè re sufficiente fosse,

Non per saper lo numero in che enno
Li motor di quassù, o se NECESSE
Con contingente mai necesse fenno:

Non, si est dare primum motum esse,
O se del mezzo cerchio far si puote
Triangol sì ch'un retto non avesse.

(*Par.,* Cant. XIII., v. 95, segg.)

QUAESTIO PRIMA

(XIV)

DE SCIENTIA DEI

PROLOGUS

1. — **Ratio quaestionis.** — Non de cognitione qualitercumque accepta hic agitur, sed de cognitione intellectiva, quae sit certa et evidens notitia rerum per causas: haec enim est proprie scientia. Siquidem constat, in Deo, qui est purus spiritus, non esse sensitivam cognitionem; et scientia proprie sumpta dividitur non modo contra errorem et opinionem, sed etiam contra fidem.

Militat autem praesentis quaestionis doctrina contra eos qui hanc perfectionem tantummodo causaliter in Deo esse dixerunt, necnon contra eos qui eam realiter quidem in eo posuerunt, sed metaphorica tantum ratione [1]. Nos autem contendimus scientiam formaliter in Deo inveniri; ubi tamen inquirendum veniet de modo quo hoc sit, inspecta praecipue obiectorum diversitate.

2. — **Ordo quaestionis.** — Pro quo solvendo, sexdecim articulos ponit S. Doctor, inter quos instituta analysis ordinem mirabilem commonstrat.

Revera scientia Dei debet considerari tum in se (1-15), tum relate ad opus, operari enim sequitur esse: hinc sub hoc secundo capite resolvendum erit utrum divina scientia, una manens, perfectiones simul scientiae speculativae et practicae

1. Cf. Quaest. II de Verit., art. 1.

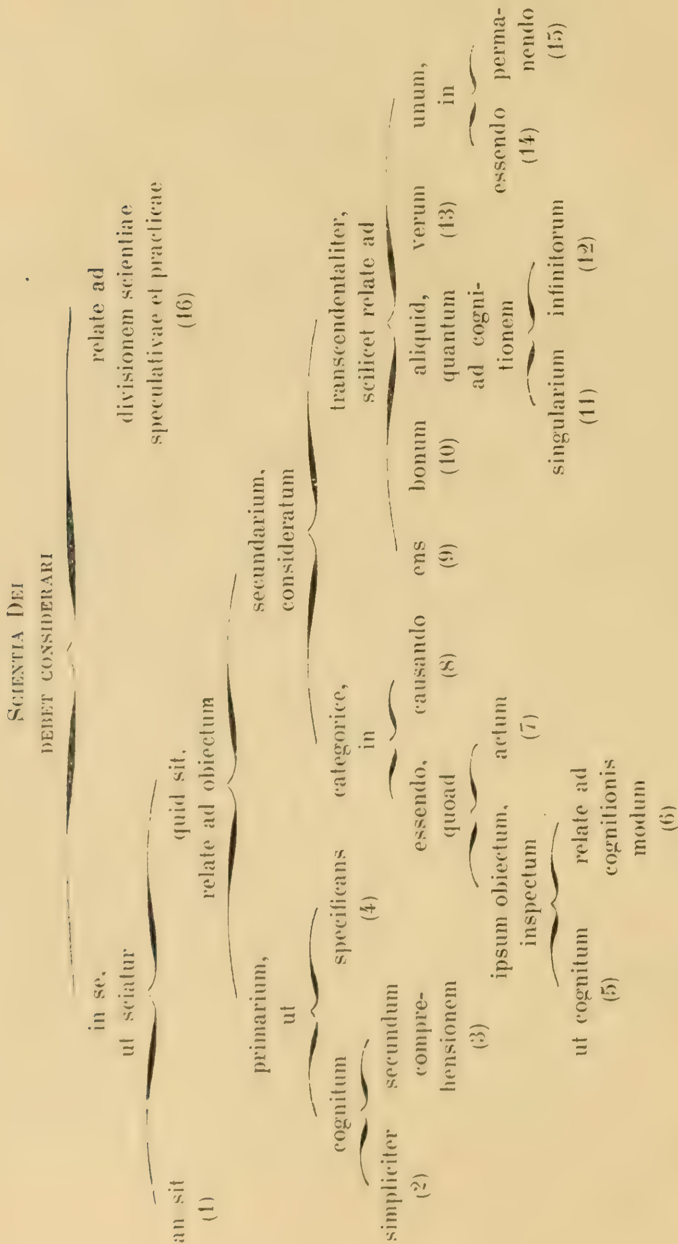
comprehendat (16). De Dei autem scientia in semetipsa inspecta, duo quaerenda erunt: primo, an sit (1); secundo, quid sit (2-15).

Bifariam autem dividitur ista secunda pars, quia aliud est considerare scientiam Dei relate ad obiectum primarium, (2-4), aliud autem eamdem inspicere relate ad obiectum secundarium (5-15). Et obiectum quidem primarium, quod aliud non est nisi ipsamet divina Essentia, debet inspici, tum ut est cognitum (2-3), tum ut est specificans, seu determinans scientiam divinam (4). Idem autem obiectum primarium considerari oportet, non modo ut est simpliciter cognitum (2), sed etiam, quia hoc est proprium intellectus divini, ut est comprehensum ab ipsomet Deo (3).

Quantum vero ad obiectum secundarium, alia est illius consideratio categorica (5-8), alia autem trascendentalis (9-15). Quod si inspiciatur categorice, obiectum secundarium duplicem infert considerationem, prout nempe hoc obiectum consideratur in essendo (5-7), et in causando (8). Consideratum quidem in essendo, obiectum secundarium debet attendi tum quoad obiecti cognitionem (5-6), tum quoad actum cognoscendi (7); et quia in omni cognitione aliud est res cognita, aliud vero cognitionis modus, hinc in duobus distinctis articulis resolvi debet utrum Deus intelligat alia a se (5), et utrum illa intelligat propria cognitione (6). De eodem autem obiecto, quoad actum cognoscendi, determinari debet, utrum de rebus aliis a se Deus habeat scientiam discursivam (7). Denique, si consideretur obiectum secundarium divinae scientiae in ordine causativo, quaestio exurgit utrum scientia Dei sit causa rerum (8).

Consideratum autem transcendentaliter, obiectum secundarium debet inspici secundum quod specialis difficultas oritur per respectum ad unumquodque trascendentalium (9-15), scilicet, per respectum ad *ens*, ut sciatur utrum Deus cognoscat etiam non entia (9); per respectum ad *bonum*, ut sciatur utrum cognoscat etiam mala (10); per respectum ad *aliquid*, ut sciatur utrum cognoscat singularia (11), et quia singularia sunt infinita, utrum Deus infinita cognoscat (12); dein per respectum ad *verum*, ut statuatur modus quo Deus futura con-

tingentia, quae nondum determinatam veritatem habent, certo cognoscat (13); ultimo per respectum ad *unum*, ut determinetur quomodo Deus cognoscat enuntiabilia, quae sunt per compositionem et divisionem (14), et ut ostendatur quod scientia quam habet Deus de enuntiabilibus non inducit variationem in ipsamet eius cognitione (15).



Hinc, hic quaeruntur sexdecim:

Primo. Utrum in Deo sit scientia.
Secundo. Utrum Deus intelligat seipsum.
Tertio. Utrum comprehendat se.
Quarto. Utrum suum intelligere sit sua substantia.
Quinto. Utrum intelligat alia a se.
Sexto. Utrum habeat de eis propriam cognitionem.
Septimo. Utrum scientia Dei sit discursiva.
Octavo. Utrum scientia Dei sit causa rerum.
Nono. Utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt.
Decimo. Utrum sit malorum.
Undecimo. Utrum sit singularium.
Duodecimo. Utrum sit infinitorum.
Tertiodecimo. Utrum sit contingentium futurorum.
Quartodecimo. Utrum sit enuntiabilium.
Quintodecimo. Utrum scientia Dei sit variabilis.
Sextodecimo. Utrum Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULUS I. — *Utrum in Deo sit scientia.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum scientia nominet certam et evidentem de re aliqua cognitionem ductam ex ipsismet principiis illius rei, prima proponitur dubitatio generalibus terminis, utrum in Deo habeatur veri nominis scientia. Quod quidem non ideo fit, quasi de hoc dubitetur, cum, ut ait S. Thomas [1], *huius fidei veritas in tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. nam* θεός, *quod secundum graecos Deum significat, dicitur a* θεᾶσθαι, *quod est considerare vel videre*. sed quia huius articuli intentio est ut adsignetur ultima ratio cur in Deo debeat scientia agnosci.

1. L. I, C. Gent., c. 45.

2. — PROP. — In Deo est scientia perfectissime.

Revera, quod ad fidei documenta spectat, huc fere α) omnes *Sacrarum Scripturarum* paginae pertinent, ut ostendant Deum sapientem esse. Sic quippe legimus [1]: *Sapiens corde est et fortis robore.* Pariter [2]: *Deus scientiarum Dominus est,* quod est, *Deus maximae scientiae,* secundum indolem linguae hebraicae. Rursus [3]: *Domine, probasti me et cognovisti me... Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam.* Potissime vero notanda sunt sancti Pauli verba [4]: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae illius! Quis enim novit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?*

β) Ex *Patribus* sufficiat recensere S. Cyrillum Alexandrinum [5], confitentem *Divinitatis id esse proprium, ut nihil ignoret,* necnon Augustinum, qui haec habet [6]: (In divina Sapientia) *sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium.* Ab aliis autem Patribus recensendis consulto abstinemus; non solum quia poene infinita sunt quae illi proferunt, sed maxime, ut advertit Petavius [7], eorum hac de re dicta divinam scientiam non absolute, sed sub respectu aut praedestinationis, aut Verbi in Trinitate productionis respiciunt.

3. — * — α) **Suadetur propositio.** — I. Scientia est potissima alicuius rei perfectio, per quam res ipsa est quadam ratione habens omnium rerum perfectiones, seu, ut ait Philosophus [8], *fit quodammodo omnia.* Constat vero nullam Deo deesse perfectionem [9]. — II. Insuper, Deus est primum movens

1. Iob, IX, 4. — 2. 1 Reg., II, 3. — 3. Ps. CXXXVIII, 1, 6. — 4. Rom., XI, 33. Notandum est, in textu graeco, pro nomine *altitudo* poni nomen *profunditas* seu *profundum,* ut etiam legunt Hilarius, in Enarrat. in Ps. CXXIX, et Hieronymus, super Habac. III. Sic quippe legitur: Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; — 5. In Thesauro, 32. — 6. L. XI de Civit. Dei, cap. 10. Opp. t. VII, p. 281, Parisiis, 1685. — 7. Theolog. Dogmat., de Deo Deique propriet., l. IV, c. I. n. 3, Venet., 1721, p. 168. — 8. L. III de An., t. 32. — 9. 1, Quaest. IV, art. 1.

immobile. Sed primum movens immobile est universale principium motus. Forma igitur per quam movet, debet esse universalis forma et universale bonum. Haec autem non est nisi in intellectu. Deus ergo movet per intellectum, seu per scientiam. — III. Amplius, in mundo sunt plura moventia per intellectum, quae comparantur ad movens primum, sicut instrumentum ad agens principale. Ergo multo magis Deus, qui est principalissimum agens, movet per intellectum [1].

4. — β) **Probatur.** — Sed huius veritatis altius petenda est ratio, quae ita exponitur.

In primis notetur differentia quae intercedit inter cognoscens et non cognoscens, quae quidem in hoc consistit, quod cognoscens, praeter formam suam, natum est habere etiam formam alterius rei: dum non cognoscens nihil habet nisi formam suam tantum. Unde consequitur quod cognoscens habet naturam ampliorem et extensiorem quam non cognoscens, nimirum anima cognoscentis est quodammodo omnia, quia scilicet formas omnium rerum potest recipere. Sed extensio et amplitudo sunt per liberationem a materia; quandoquidem coarctatio formae est per materiam, unde quanto magis formae aliquae sunt immateriales, tanto magis accedunt ad quamdam universalitatem. Quocirca immaterialitas est ratio cur aliqua res sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis; unde Deus, cum sit in vertice immaterialitatis, est etiam habens scientiam perfectissimo modo.

Ex quibus potest argumentum in forma sic proponi: *Quod est immateriale, est cognoscitivum. Atqui Deus est summe immaterialis. Ergo Deus est summe cognoscitivus.* — *Minor* ex anteactis patet [2]. *Maior* autem exemplificatur per ea quae sunt in natura. Videlicet res eatenus cognoscunt, quatenus sunt a materia separatae. Unde plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus cognoscitivus est, quia est receptivus

1. L. I. C. Gent., c. 45. — 2. I, Quaest. III, art. 4.

specierum sine materia. Intellectus adhuc magis, quia magis a materia separatus et immixtus.

5. — **Explicatur.** — Circa praefatas propositiones, notandum est quod, quando dicitur quod cognoscens, praeter formam suam, est natum habere etiam formam alterius rei, non cognoscens autem non habet nisi formam suam, de forma *substantiali* est sermo, seu de forma quae dicit quidditatem rei, et quidem de forma substantiali in esse intentionali, aut repraesentativo. Unde aqua potest quidem, praeter formam suam, aliam formam accidentalem, puta calorem, recipere, et aer informari forma accidentali, puta colore, quin tamen et aqua et aer res sint cognoscentes. — Praeterea, est hic sermo de cognoscente intellectualiter; nam forma, seu species quam recipit sensus, quum non repraesentet nisi accidentia rei, non est, etiam in esse repraesentativo, forma substantialis, sed accidentalis tantum: solus intellectus, qui *quod quid est* rei cognoscit, formam substantialem rei, utique intentionaliter recipit, et proinde sola res immaterialis est proprie cognoscitiva quidditatis alicuius obiecti [1].

Cum autem dicitur quod immaterialitas est ratio cur res aliqua sit cognoscitiva, sermo est de re substantiali, non autem de re accidentali. Sermo enim est de iis rebus, quae operantur ideoque subsistere possunt, quum actiones sint suppositorum. Idcirco ἄτοπον esset quaerere quare fides, spes, charitas, caeterique habitus non intelligant, quanquam res sint immateriales.

6. — **Scholia. I.** — ***Scientia Dei non est habitus aut qualitas, sed substantia et actus purus*** [2]. — Siquidem habitus involvit imperfectionem in potentia quae habitu perficitur, et in ipsomet habitu qui comparatur ad operationem a qua perficitur, sicut actus primus ad actum secundum : in Deo autem nulla est imperfectio. Igitur scientia est in Deo altiori modo

1. Cf. Quodlib. VIII, art. 4.; et q. II. DE VERIT., art. 1. — 2. Ad 1m.

quam est in creaturis, et a nominis huius significatione, cum ad Deum applicatur, secludi debet quidquid pertinet ad imperfectum modum quo in creaturis scientia adinvenitur. Est tamen scientia formaliter et simpliciter in Deo, quia imperfectio quam in creaturis secumfert, in quibus et est habitus et est discursiva, non est de ratione scientiae seu de conceptu eius per se, sed tantum de ratione seu de conceptu scientiae creatae.

In nobis, ait S. Ioannes Damascenus, *prudentia et sapientia et consilium tanquam habitus accidit et abscedit, non autem in Deo. In ipso enim nihil oritur et desinit: est enim variationis et mutationis expers, neque de ipso dici accidens oportet. Porro bonum Deus habet cum substantia sua concurrens* [1].

II. — ***Scientia divina est una et simplex*** [2]. — Quae enim in creaturis sunt divisim et multipliciter, ea in Deo sunt unite et simpliciter. Sed homo habet diversas et multiplices cognitiones, tum secundum diversa cognita, tum secundum diversum cognoscendi modum. Sic, de principiis habet intelligentiam, de conclusionibus scientiam, de agibilibus prudentiam, et de veritatibus quae procedunt per altissimas causas sapientiam. Deus autem una et simplici cognitione omnia cognoscit, quae cognitio diversis nominibus nominari potest, dummodo secludatur quidquid imperfectionis hisce nominibus significatur, et retineatur tantum id quod perfectionis est. Hinc dicitur [3]: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo, ipse habet consilium et intelligentiam* [4].

1. Ἐπὶ ἡμῶν φρόνησις καὶ σοφία καὶ βουλὴ ὡς ἕξις συμβαίνει καὶ ἀποχωρεῖ· οὐ μὴν ἐπὶ Θεοῦ. Ἐπὶ αὐτοῦ γὰρ οὐδὲν γίνεται καὶ ἀπογίνεται, ἀναλλοίωτος γάρ ἐστι καὶ ἄτρεπτος καὶ οὐ χρὴ συμβεβηκὸς ἐπὶ αὐτοῦ λέγειν. Τὸ δὲ ἀγαθὸν ὁ Θεὸς σύνδρομον ἔχει τῇ οὐσίᾳ. Lib. I De Fide orthod., c. 13. — Rite quoque ALIGHERIUS Deum vocat

Colui lo cui saver tutto trascende.

Infern., c. VII, v. 73.

— 2. Ad 2m. — 3. IOB, XII, 13. — 4. De unitate et actualitate scientiae divinae ita edisserit M. Ios. SCHEEBEN (Handbuch der katholischen Dogmatik. 1er Band. Freiburg im Breisgau, n. 425, p. 634): *Die Einfachheit und vollendete Aktualität des göttlichen Erkennens lässt zwar nicht zu, dass dasselbe jemals ganz oder teilweise ein bloss habituelles sei, und noch weniger lässt sie*

III. — * *Scientia divina nequit dici proprie universalis aut particularis*[1]. — Tales enim sunt modi scientiae creatae. Sed scientia divina altiorem modum habet, quemadmodum divina Essentia superat creaturam, quandoquidem scientia est secundum modum cognoscentis, cum scitum sit in sciente secundum modum scientis.

Adseri autem hoc debet respectu obiecti tum principalis, tum secundarii. — Respectu quidem obiecti *principalis*, id est divinae essentiae, quae non est universalis, quum non recipiat additionem alicuius per quod determinetur, nec in individuis reperiatur secundum aliud et aliud esse, quae tamen omnia requiruntur ad hoc quod aliquod obiectum sit universale: sed nec ipsamet particularis est, cum sit tribus suppositis communicabilis.

Nec respectu obiecti *secundarii*. id est rerum a divina Essentia aliarum, scientia divina est particularis aut universalis simpliciter, quia universalis simpliciter ea est scientia, quae considerat rationes universales non descendendo ad particularia, et particularis simpliciter quae ita considerat particularia ut non ascendat ad universalia. Deus autem uno simplicissimo actu et rationes universales in particularibus et particulares in universalibus considerat [2].

zu, dass, wie beim geschaffenen Geiste, reell verschiedene geistige habitus in ihm bestehen. Gleichwohl kann man das aktuelle Erkennen Gottes in sofern mit den Namen unserer geistigen habitus bezeichnen, als diese den dauernden Besitz einer Erkenntnis, im Gegensatz zum flüchtigen, ausdrücken; ebenso kann man auch den Namen der verschiedenen habitus auf Gott anwenden, inwiefern die Vollkommenheit des Einen göttlichen Erkenntnisaktes in eminenter Weise alle die Vollkommenheiten in sich enthält, welche bei den Creaturen durch verschiedene Akte und habitus hergestellt oder dargestellt werden. — 1. Ad 3m. — 2. Cf. FRANC. SYLV., in h. l. Circa perfectionem scientiae divinae utiliter legi potest G. M. L. MONSABRÉ, O. P., *Exposition du dogme catholique*, Conférence VIII, *L'intelligence divine*, ubi, tradita scientiae definitione, probatoque Deum scientem esse, huius scientiae extensionem et proprietates, orator compto stylo describit. — Ex hoc articulo facile deduci potest, contra DURANDUM (1 Sent., Dist. XXXV, Quaest. IV) aliosque, Dei cognitionem, tum de suis attributis, tum de creaturis, habere rationem scientiae *proprie* dictae. Cf. BILLUART, Dissert. V, art. I, § II.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus intelligat se.*

1. — **Ratio articuli.** — Statuta catholica veritate circa existentiam perfectissimae scientiae in Deo, iam de obiecto primario illius scientiae venit inquirendum: ubi tamen sub unica formula duplex clauditur quaestio: quarum *prima* est, utrum Deus intelligat se; *altera* longe potior, scilicet, per quodnam medium intelligat seipsum.

2. — PROP. I. — **Deus intelligit se.**

Prob. Ad hoc ut cognoscens possit aliquid intelligere, tria requiruntur: ut subiectum sit cognoscitivum, ut obiectum sit cognoscibile, et ut obiectum cognoscibile praesens sit cognoscenti. Atqui Deus est cognoscens, et est ipsa res cognoscibilis, et ipse est praesentissimus sibi. Ergo Deus cognoscit seu intelligit se.

Hoc igitur praestituto, quaerendum nunc est quo medio seipsum Deus cognoscat. Pro quo sit

3. — PROP. II. — **Deus cognoscit se per seipsum.**

Haec propositio sibi vult *medium quo* vel *in quo* Deus cognoscit se, non esse nisi ipsummet Deum seu divinam Essentiam.

Prob. Deus cognoscit se per aliquam speciem repraesentativam sui. Sed species ista non est aliud a divina Essentia. Ergo Deus cognoscit se per divinam Essentiam, seu per semetipsum [1].

4. — **Explicatur.** — Ad huius rei evidentiam, recolendum est quod differentia inter operationem immanentem et operationem transeuntem in hoc consistit, quod obiectum operationis, quod

1. Pulchre omnino ALIGHERIUS (*Parad.*, cant. XXXIII, 125, sqq.)

O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi, e da te intelletta,
Ed intendente te, ami ed arridi!

significatur ut terminus, hic quidem est aliquid extra operantem, illic vero aliquid in ipso operante manens. Immo, secundum quod tale obiectum est in operante, sic est operatio in actu: seu tunc est operatio in actu, quando potentia actu informatur per speciem obiecti. Quod Aristoteles significavit dicendo [1]: *Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu.* Quod sibi vult, nos aliquid in actu sentire vel intelligere, ex eo quod intellectus noster aut sensus informatur in actu per speciem rei intelligibilis aut sensibilis.

Ubi notandum venit quod, generaliter loquendo, species intelligibilis impressa facit quidem intellectum in actu primo, seu habitualiter dispositum ad intelligendum; sed id quod facit intellectum in actu secundo, seu actualiter intelligentem, est species intelligibilis expressa. Hic autem abstrahimus ab hoc quod species qua Deus intelligit se, quae est ipsa divina essentia, impressa aut expressa dicatur: quod quidem in futuris disputationibus determinabitur.

Eatenus autem species est alia ab intellectu, quatenus intellectus est in potentia. Si enim intellectus esset pure in actu, non modo numquam careret sua specie, sicut accidit quando intellectus noster intelligit tantum in potentia, sed etiam esset ipsemet sua species, aut species esset ipsamet substantia intellectus. Hoc autem verificatur in Deo, in cuius intellectu nulla est potentialitatis adumbratio, sed qui est actus purissimus in ordine intelligibilium, non secus ac in ordine existentium.

5. — * Confirmatur. — Si species qua Deus intelligit esset alia ab intellectu divino, α) compararetur ad ipsum sicut perfectivum ad perfectibile; β) esset divinae operationis formale principium et causa; γ) componeretur cum divina Essentia, sicut accidens cum substantia, quae omnia repugnant.

Quocirca dicitur in Sacra Scriptura [2]: *Spiritus* (scilicet Dei)

1. L. III. DE AN., t. 39 et 37. — 2. 1 COR., II, 10, 11.

omnia scrutatur, etiam profunda Dei; quis enim hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei [1].

6. — ***Corollaria.** — I. Hinc patet intelligere Dei differre ab intelligere nostro, non solum in eo quod intellectus noster aliquando intelligit in potentia, quando scilicet caret specie intelligibili, intellectus vero divinus semper intelligit in actu, seu est ipsamet intellectio; sed etiam in eo quod species intelligibilis nostra est aliud ab intellectu nostro [2].

II. Differt intelligere Dei ab intelligere angelorum in eo quod, licet angelus nunquam careat specie intelligibili, species enim intelligibilis qua angelus se intelligit est eius substantia, tamen ista species intelligibilis est aliud a substantia intellectus angelici; intellectus enim angeli est potentia et ita accidens, et non ipsamet angeli substantia [3].

III. Ex eo quod Deus cognoscit essentiam suam in qua per se subsistit, dici potest *rediens ad essentiam suam.* Revera legimus in *libro de Causis* [4], quod *omnis sciens, qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.* — Cuius dicti sensus est quod forma eius quod cognoscit se ipsum, si quidem sit forma alicuius corporis, ut est anima nostra, non modo perficit materiam dando ipsi esse, et ita quodammodo supra ipsam effunditur, sed etiam, cum sit cognoscens et ita immaterialis, per seipsam subsistit, seu emergit, et in seipsa habens esse, in seipsam quodammodo redit; quod praestare non possunt virtutes cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed sunt actus aliquorum organorum, sicut sunt

1. Notat hic Estius (Comment. in Epist. S. Pauli, t. I. p. 139, Moguntiae, 1841) propositionem hanc veram esse absolute, si ly *profunda Dei* (τὰ βάθη, quod est *profunditates*, vel *altitudines*, seu *consilia*, quae idem realiter sunt ac divina Essentia) accipiantur universaliter pro omnibus quae Dei sunt; secus si accipiantur relative: sic quippe et ab homine cognosci possunt, secundum illud (Matth., XI, 27): Nemo novit Patrem, *nisi Filius et cui voluerit Filius revelare.* — 2. *Si intelligere,* ait Aristoteles, *non est ipsa intellectio, sed potentia, profecto laboriosa erit ipsi perpetuitas intelligendi,* εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. L. XII. Metaph., c. 9. — 3. Cf. Quaest. LIV, art. 3. — 4. Prop. 13.

singuli sensus. Isti enim ita supra materiam effunduntur, ut in seipsos non redeant, sed potius in materia quodammodo immergantur; non enim cognoscunt seipsos nec in seipsis subsistunt. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes dicuntur redire in seipsas reditione completa. Deo autem maxime competit et per se subsistere et seipsum cognoscere: unde dici potest Deus rediens ad essentiam suam reditione completa [1]: *omnibus providens*, ait Angelicus, *ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus permanet* [2].

Porro eo vel magis dicendus est Deus in semetipso manere, quod cognoscens se, speciem sui in se habet, non per informationem, sed per summam identitatem: aliunde, generatim loquendo, longe maior est unio quae est inter cognitum et cognoscens, quam quae est inter formam et materiam. Forma enim et materia non sunt unum sicut cognoscens et cognitum, sed potius ex forma et materia resultat unum tertium, quod est compositum, quod compositum est principium novae operationis, sicut aqua calefacta calefacit; sed cognitum ita est in cognoscente, ut unum sit, nec propter operationem cogniti aut cognoscentis aut tertii resultantis, sed propter specificationem propriae operationis cognoscentis: quae unitas cogniti et cognoscentis, etsi in aliis rebus non sit omnino perfecta, in Deo tamen est perfectissima [3].

7. — * **Scholia** — I. Ex eo quod Deus intelligit se, non sequitur quod ipse proprie *moveatur* aut *patiatur* a seipso. Quod enim intelligere dicatur quoddam moveri et pati, hoc non est secundum quod motus proprie sumitur, scilicet pro actu imperfecti, qui est ab alio in aliud, sed secundum quod

1. Cf. Ad 1m. — 2. Quaest. II de Ver., art. 2, ad 1m. — 3. Cf. Caiet. art. praec. Etsi cognitionem hominis a divina cognitione plurimum deficere oporteat, tamen cum per cognitionem maxime Deo similes fiamus, hinc praecipuum nostrum officium est ut, post divinam charitatem, intellectus perfectionem acquirere nitamur. *Il n'y a rien que l'homme doive plus cultiver que son entendement*, scribit Bossuet, *qui le rend semblable à son auteur. Il le cultive en le remplissant de bonnes maximes, de jugements droits et de connaissances utiles.* Connaissance de Dieu et de soi-même. C. I. XV. Oeuvres, Liège, 1862. t. IV, p. 16.

motus sumitur improprie, nempe pro actu perfecti existente in ipso agente. — Nec sequitur quod Deus *perficiat* semetipsum aut *assimiletur* sibi; nam scitum perficit scientem, seu intelligibile intellectum, et intellectus assimilatur intelligibili, quando intellectus talis est ut quandoque sit in actu, quandoque in potentia: ex eo enim quod est in potentia, ab intelligibili differt; et proinde perficitur per speciem intelligibilem, sicut potentia per actum, et assimilatur intelligibili per speciem quae est similitudo rei intellectae. Intellectus vero divinus nullo modo est in potentia, proindeque ab intelligibili non differt, nec per intelligibile perficitur aut ei assimilatur, sed est suamet perfectio, suumque intelligere [1].

II. Ratio cur Deus seipsum per seipsum intelligit, est quia est actus purus in ordine intelligibilium, sicut est actus purus in ordine existentium. Intellectus autem noster, licet aliquam cum Deo similitudinem gerat, tamen cum multum deficiat ab ista perfectione summae actualitatis divinae, ideo non potest seipsum intelligere, nisi per speciem intelligibilem quae sit alia ab intellectu, sicut etiam res alias intelligit. Nam sicut materia prima, quae est in pura potentia, non potest habere esse nisi secundum quod est reducta in actum per formam, ita intellectus noster non potest habere operationem intelligibilium, nisi in quantum per speciem alicuius perficiatur. Cuius ratio est quia intellectus noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium; sicut enim materia prima est in potentia ad naturalia, ita intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia. Intellectus autem noster ad sui cognitionem pervenit cognoscendo intelligibile suum, et per intelligibile cognoscendo suum intelligere, et per actum cognoscendo potentiam intellectivam [2].

Huc referri potest quod scribit S. Cyrillus Alexandrinus: *Non similiter et eodem modo sciemus quippiam ac Deus, qui non eodem atque ille modo nos habemus. Sed ipse quidem tanquam hoc ipsum mens omnium suprema, itidem ut Deo con-*

1. Ad 2m. — 2. Ad 3m.

venit tum ea quae sunt, tum se ipse contemplabitur. Nos autem qui datam nobis mensuram transgredi nequimus, velut in speculo et aenigmate incomprehensibilem cernimus Deum[1].

ARTICULUS III. — *Utrum Deus comprehendat seipsum.*

1. — Quid significet hic comprehendere. — Haec quaestio ex praecedenti sponte oritur, maxime cum notum sit Augustini dictum[2]: *Omne quod se intelligit comprehendit se.* Ad quod tamen solvendum, in antecessum breviter replicanda sunt quae in quaestione decima secunda[3] de comprehensione traduntur.

Comprehendere potest tripliciter sumi: *uno modo*, improprie, pro eo quod insecutioni opponitur: unde illud dicimur nos comprehendere quod assequimur, quo sensu Paulus fideles hortabatur: *Sic currite ut comprehendatis*[4]. — *Alio modo*, comprehendere dicitur propriissime, et hoc modo significat aliquid habens et includens alterum, sicut aqua comprehenditur in vase. Porro neutro ex hisce modis comprehendere hic accipitur: non primo, nam satis constat Deum se ipsum possidere; non secundo, secus enim necesse esset ut intellectus Dei esset aliud ab ipso Deo, ipsumque caperet et includeret, quod est absurdum. — Sed comprehendere hic dicitur *tertio modo*, quod est quando comprehendens pervenit ad finem cognitionis rei comprehensae. Comprehendentem autem pervenire ad finem cognitionis rei comprehensae non sibi vult comprehensum debere finem sui habere, sed comprehensum ita perfecte cognosci, sicut cognoscibile est: unde dicit Augustinus[5],

(1) *Οὐκ ἄρα παραπλήσιον εἰσόμεθά τι τῷ θεῷ οἱ μὴ οὕτως ὄντες ὡς αὐτός. ἀλλ' αὐτὸς μὲν ὡς αὐτὸ δὴ τοῦτο νοῦς ὁ πάντων ἀνωτάτω θεωρήσει θεοπρεπῶς τά τε ὄντα καὶ ἑαυτόν· ἡμεῖς δὲ τὸ δοθὲν ἡμῖν μέτρον ὑπερβαίνειν οὐ δυνάμενοι ὡς ἐν ἐσόπτρῳ καὶ αἰνίγματι τὸν ἀκατάληπτον ὁρῶμεν θεόν.* In Thesauro, 31. Apud PETAV., De Deo, Deique Propriet., L. IV, c. I, n. 6. — 2. In lib. 83 Qq., q. 15. Opp. t., VI. Parisiis, 1685, p. 4. — 3. Art. 7. — 4. 1 COR., IX, 24 — 5. Ep. CXLVII AD PAULIN., c. 9. Opp. t. I. Parisiis, 1679, p. 481.

quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem*[1]. Nam, quando nihil obiecti incognitum manet, tunc ad finem cognitionis ipsius pervenitur. *Secundum hoc*, ait S. Thomas[2], *comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem ipsi cognito finis aliquis statuatur, sed propter perfectionem cognitionis cui nihil deest.*

Comprehensionis autem sic acceptae idem S. Thomas opportunum tradit exemplum, de propositione demonstrabili, quae, si cognoscatur tantummodo per aliquam rationem probabilem, non comprehenditur; sed tunc solummodo comprehenditur, cum scitur per demonstrationem.

2. — PROP. — **Deus perfecte comprehendit seipsum.**

Prob. Qui ita perfecte cognoscit seipsum sicut perfecte cognoscibilis est, seipsum perfecte comprehendit. Atqui Deus ita perfecte seipsum cognoscit, sicut perfecte cognoscibilis est. Ergo Deus seipsum perfecte comprehendit.

Exponitur minor. Eadem actualitas Dei in existendo est ratio cur et Deus cognoscibilis sit et cognoscat, seu ex eadem actualitate desumitur et mensura cognoscibilitatis Dei et mensura cognitionis illius. Revera, quod ad cognoscibilitatem spectat, unumquodque cognoscibile est secundum modum sui actus, non enim aliquid cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Atqui Deus est infinite in actu, ergo est infinite cognoscibilis. Quantum autem ad virtutem in cognoscendo, tanta ista est in Deo, quanta est eius actualitas in existendo: Deus enim per hoc cognoscitivus est, quod est actu, et ab omni materia potentiaque separatus. Quocirca, cum eadem actualitas divinae essentiae sit ratio tum quod Deus cognoscibilis sit, tum quod sit cognoscitivus, oportet ut seipsum tantum cognoscat quantum cognoscibilis est, et proinde seipsum comprehendat.

3. — * **Scholion.** — Quod dici solet, nempe *quod comprehendit se, finitum est sibi*, non est sic intelligendum, quasi Deus

1. Ad 1m. — 2. Quaest. II DE VER., art. 2, ad 5m.

seipsum includat, sed negative debet exponi, hoc sensu quod nihil sit Dei quod Deum lateat [1], seu ad negandum excessum rei intellectae supra intelligentem, sicut Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur.

4. — * **Solvitur tacita difficultas.** — Nec officit huic doctrinae infinitas divinae Essentiae: Deus enim, proprie loquendo, nec sibi nec aliis est finitus, sed simpliciter infinitus est. Quod si dicatur sibi finitus, hoc non ita sumendum est, quasi Deus intelligat se esse aliquid finitum, sed secundum quamdam similitudinem proportionis, quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Deus enim seipsum cognoscit perfectissime, quin sit aliquid quod eius cognitionem possit effugere, eo modo quo aliquis intellectus finitus potest rem finitam perfecte cognoscere, quin sit aliquid huius rei quod ipsum lateat [2].

ARTICULUS IV. — *Utrum ipsum intelligere Dei sit eius substantia.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum unaquaeque res obiecto suo proprio et proportionato specificetur, obiectum autem proprium et proportionatum divini intellectus sit ipsa divina substantia, pronum est ut veritas, quae ex anteactis, tanquam corollarium resultat, scilicet ipsum intelligere Dei esse eius substantiam, modo pressius examinetur. — Pro cuius rei claritate, praemittendum est intelligere non esse actionem quae exeat ab ipso operante, sed operationem quae in operante manet; quod iterum inculcatur, ne quis falso suspicetur, ad hoc quod intelligere Dei sit eius substantia, esse necesse ut substantia eius quodammodo procedat ab ipso, sicut operatio transiens significat aliquid procedens ab operante [3].

1. Ad 1m — 2. Ad 2m. — 3. Ad 1m.

2. — PROP. — **Ipsum intelligere Dei est eius substantia et eius esse.**

Prob. — α) **Indirecte.** — Si intelligere Dei esset aliud ab eius substantia, sequeretur quod aliud a Deo esset actus et perfectio divinae substantiae, ad quod proinde divina substantia se haberet sicut potentia ad actum: intelligere enim est perfectio et actus intelligentis. Atqui hoc est omnino impossibile. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

3. — β) **Directe.** — Sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem: nam secundum ordinem ontologicum est ordo logicus. Quapropter intelligere se habet ad speciem intelligibilem, sicut esse se habet ad formam. Consequenter in eo, in quo esse identificatur cum forma seu essentia, intelligere quoque identificatur cum specie intelligibili. Atqui in Deo esse identificatur cum forma seu essentia, est enim Deus suum esse subsistens. Ergo intelligere Dei identificatur cum specie intelligibili, seu intelligere Dei est ipsamet eius species intelligibilis. Atqui Deus est sua species intelligibilis, sicut articulo secundo ostensum est. Ergo intelligere Dei est ipse Deus, seu est ipsamet substantia Dei et esse divinum.

4. — * **Confirmatur.** — Secundum S. Augustinum, Deo *hoc est esse, quod sapere*[1]. Atqui sapere, seu actu sapientem esse, idem est ac intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Atqui esse Dei est eius substantia. Ergo intelligere Dei est eius substantia[2].

5. — **Corollarium.** — Ex hisce sequitur quod in Deo, intellectus intelligens, et id quod intelligitur et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Exinde inferri potest quod ex eo quod dicitur Deus intelligens, nulla multiplicitas ponitur in Dei substantia.

1. L. VII, DE TRIN., c. 4, n. 9. Opp. t. VIII, Parisiis, 1688, p. 860 — 2. Sed contra.

6. — **Auctoritates.** — Hanc autem esse Dei naturam, scilicet intelligere, seu Deo soli esse veram et undequaque solidam possessionem scientiae, quae quidem in ipso substantificatur, auctores tum sacri, tum etiam profani tradiderunt. Sic S. Ioannes in Apocalypsi perfectissimam Dei scientiam sub imagine fulgentium gemmarum describit[1]. *Sedes posita erat in caelo, et supra sedem sedens. Et qui sedebat similis erat aspectui lapidis iaspidis et sardinis, et iris erat in circuitu sedis, similis visioni smaragdinae.* Unde S. Cyrillus Alexandrinus ait[2]: *Simplex et minime compositus omnium praedicatione celebrabitur Deus*, ἁπλῶς καὶ ἀσύνθετος ὢν ὁ θεὸς πρὸς ἁπάντων ὁμολογηθήσεται. *Quamobrem absurdum est ipsum de se talem habere cognitionem dicere, qualem nos habemus. Nam si ipse aliud quiddam est, alia vero ac diversa est ab eo quae inest ipsi cognitio, compositus erit et non simplex.* Expressius adhuc Maximus Martyr[3]: *Deus autem secundum essentiam suam cognitio est ineffabilis.* Et Nemesius[4]: *Ignorantia et imperitia prorsus aliena est a beata illa substantia ; ipsa enim est cognitio et sapientia et scientia;* quod quidem idem est ac dicere *non aliud esse esse in Deo, aliud intelligere.* Quapropter, egregie omnino concluserat Aristoteles[5], quod Deus non modo seipsum intelligit, sed est *intelligentia, intelligentiae intelligentia* : αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

7. — * **Solvuntur tacitae obiectiones** — I. Ex hisce autem verbis dubium oritur quod habet hic sanctus Doctor[6], et quod ita fusioribus verbis exponit in commentario ad praefatum Aristotelis locum[7]: *Si aliquando* (actus sensus et scientia) *sint suiipsius, sicut cum aliquis sentit se sentire, vel scit se scire, vel opinatur se opinari, vel meditatur se meditari, hoc est quidem praeter opus vel praeter actum principalem, nam hic* (haec?) *videtur principalis actio, ut aliquis intelligat intelligibile. Quod autem aliquis intelligat se*

1. Cap. IV, 2, seqq. — 2. In Thesauro, 31. — 3. Centur., III, 5. — 4. L. DE PROV., c. XLIV. — 5. L. XII METAPHYSIC., c. 9. — 6. Ad 2m. — 7. Lect. XI.

intelligere intelligibile, hoc videtur esse praeter principalem actum, quasi accessorium quoddam. Unde si intelligere primi (Entis) *non sit nisi intelligentia intelligentiae, videtur sequi quod suum intelligere non sit principalissimum*, quod profecto est magnum inconveniens.

Solvitur ista dubitatio distinguendo inter intelligere quod est res subsistens, et intelligere quod non est res subsistens. Et quidem, cum nos intelligimus intelligere nostrum, quod profecto subsistens res non est, sed accidens, non intelligimus aliquid magnum et principale. Sed Dei intelligere est res perfectissime subsistens; quia *in substantia prima, quae maxime remota est a materia, maxime idem est intelligere et intellectum* [1]. Et sic, intelligere intellectionis divinae est intelligere rei perfectissimae.

II. Similiter solvi potest et alia dubitatio, inde mota quod cum omnis intellectio versari debeat circa aliquam rem, si intelligere Dei sit ipsamet substantia eius, habebitur processus in infinitum in divino intelligere; quia Deus intelligens se, non modo intelliget suum intelligere esse suam substantiam, sed etiam hoc ipsum quod est intelligere se intelligere se esse substantiam suam, et ita usque in infinitum [2]. Hoc quidem valeret, si intelligere divinum non esset res subsistens; intelligere enim divinum, quod est in seipso subsistens, est suiipsius, et non alicuius alterius, ut sic oporteat in infinitum procedere. *Et sic una est intelligentia intellecti tantum, et non est aliud intelligentia intellecti, et aliud intelligentia intelligentiae*, ait sanctus Thomas [3].

8. — **Scholion.** — Ex eo tamen quod intelligere Dei est ipsa eius substantia et eius esse, perperam quis concluderet actualem intellectionem naturam Dei modo nostro concipiendi constituere, ut posuit Billuart [4], qui proinde hanc Dei definitionem posuit: *Ens summe et actualissime intelligens.*

1. Loc. cit. — 2. Ad 3m. — 3. Loco supra cit. — 4. Dissert. II. §§ II Dico 2°. Paris, Lecoffre, p. 45.

Revera, licet intellectio dicat perfectissimam actionem, et ita ultimam Dei perfectionem indigitet, tamen, quia modo nostro concipiendi, prius est esse quam agere, ideo prius a nobis concipitur Deum in se constitui, quam operetur; non quod discrimen reale inter utrumque existat, sed quia substantia divina intelligitur tanquam radicale principium illius operationis. *Est de ratione operationis*, ait Angelicus [1], *habere principium, non de ratione essentiae. Unde, licet essentia divina non habeat aliquod principium, neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.* Et Damascenus [2]: *Sive bonum, sive iustum, sive sapientem, sive quodcumque tandem aliud dicere libeat, non Dei naturam, sed quae naturae insunt exponis.*

Quocirca recedendum non est a superius [3] tradita sententia, videlicet divinam naturam constitui per purissimam actualitatem existentiae, quemadmodum et ipse tractationum ordo, quem Angelicus sequitur, edocet: de operatione enim intellectus non agitur nisi postquam de iis quae ad divinam substantiam pertinent actum fuerit, inter quae quidem primo loco illud venit, quod veluti divinae naturae constitutivum a nobis concipitur, scilicet purissima Dei actualitas.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus cognoscat alia a se.*

1. — **Ratio articuli.** — Circa obiectum secundarium divinae scientiae, de quo nunc investigatio proponitur, quod complectitur res alias a Deo, advertendum est non tantum dubitari utrum Deus res illas revera cognoscat, quam de medio in quo illas cognoscat, utrum scilicet in ipsis rebus, ut aliqui posuerunt [4], ita quod intuitus divinus feratur ad res ipsas in seipsis immediate perspectas, an in ipso Deo, ita quod

1. Quaest. I, de Pot., art. 1, ad 1m. — 2. L. I de fid. orthod., c. 4. — 3. Quaest. III, art. 4. — 4. Card. Franzelin, Tract. de Deo, Thes., XXXIX.

quidquid est in rebus Deus cognoscat, et quidem perfectissime, sed in seipso tantum.

2. — PROP. I. — **Necesse est Deum cognoscere alia a se.**

Prob. α) Necesse est Deum perfecte intelligere se. Nam intelligere Dei est eius esse; esse autem Dei est perfectum; ergo et eius intelligere. Igitur virtutem suam Deus perfecte cognoscit: si enim perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus eius perfecte cognoscatur. Sed Deus virtutem suam non potest perfecte cognoscere, quin perfecte cognoscat ea omnia ad quae virtus sua se extendit. Atqui virtus divina se extendit ad alia a se, quia est causa prima effectiva omnium entium. Ergo necesse est Deum cognoscere alia a se. — *Brevius:* Necesse est Deum cognoscere virtutem suam. Sed virtus Dei se extendit ad alia ab ipso Deo. Ergo necesse est Deum cognoscere alia a se.

β) Esse Dei est eius intelligere. Sed omnes effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima. Ergo praeexistunt in eius intelligere. Sed res quae est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est. Ergo omnes res sunt in Deo secundum modum intelligibilem.

3. — * **Confirmatur.** — Omnis res alia a Deo, ab ipso dirigitur in finem suum. Atqui hoc impossibile est fieri, nisi dirigens cognoscat et rem, et finem eius, et operationem ipsi rei propriam. Ergo Deus omnes res alias a se cognoscit, quantum ad substantiam, et finem, et operationem earumdem.

4. — **Auctoritates.** — Hanc autem veritatem in Divinis Scripturis saepius inculcatam legimus; verbi gratia [1] : *Fines mundi intuetur, et omnia quae sub caelo sunt respicit;* pariter [2] : *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum;* et rursus [3] : *Quia prospexit de excelso sancto suo. Dominus de caelo in terram aspexit.* Expressius adhuc [4] : *Non est*

Iob., XXVIII, 24. — 2. Ps. XXXII, 15. — 3. Ibid., CI, 20. — 4. Οὐκ ἔστιν τις κτίσις ἀφανὴς (obscura) ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραχηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ. Hebr., IV, 13.

ulla creatura invisibilis in conspectu eius. omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius. Unde in Apocalypsi omnia quae sunt circa Deum quammaxime translucida ac veluti diaphana exhibentur [1]: *Et septem lampades ardentes ante thronum, quae sunt septem spiritus Dei. Et in conspectu sedis. tanquam mare vitreum simile crystallo.*

Eloquenter quoque S. Cyrillus Alexandrinus [2]: *Proprie ac soli principi omnium naturae tribuendum est. tum omnia scire. docente nullo, tum prae oculis omnia habere nuda et aperta.* Et Ambrosius [3]: *Visibilium atque invisibilium substantiam et causas rerum mens sola divina* (continet).

5. — PROP. II. — **Deus cognoscit alia a se non in ipsis rebus, sed in seipso.**

Ad hoc intelligendum, sciendum est quod aliquid dupliciter cognoscitur: *uno modo*, in seipso, *alio modo*, in altero. In seipso quidem aliquid cognoscitur, quando cognoscitur per speciem propriam, adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem propriam ipsius hominis. In altero vero aliquid cognoscitur, quando cognoscitur per speciem alterius rei continentis illud; sicut cum videtur pars in toto, scilicet per speciem totius continentis partem. aut cum oculus intuetur hominem in speculo, videlicet per speciem speculi continentis et repraesentantis hominem, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur contendimus Deum alia a se cognoscere in seipso, hoc est per suam ipsiusmet essentiam, et non in ipsis rebus, non quidem tantummodo secundum illud esse quod res habent in divina essentia, sed etiam secundum illud esse quod unumquodque habet in ipso.

6. — **Probatur propositio ratione triplici.** — Si Deus in-

1. IV, 5, 6. — 2. Comment. in Iob, l. XI. — 3. L. I in Hexaem., c. 2. In eodem sensu Deum vocat Aligherius

La mente
Di che tutte le cose son ripiene

Parad., Cant. XIX, 54.

ueretur alia a se in ipsismet rebus, ergo α) perficeretur ab ipsis ; β) eius intellectio specificaretur a rebus ; γ) vilificaretur ab ipsis rebus. Atqui repugnat α) Deum perfici a rebus, β) eius intellectionem specificari ab ipsis, γ) aut ipsum vilificari ullo modo. Ergo Deus alia a se non in ipsis rebus, sed in seipso cognoscit.

7. — **Evolvitur argumentum.** — α) Res intellecta est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam considerata, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius: nam lapis est in anima, non secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem. Unde si res aliae a Deo ab ipso intelligerentur secundum proprias suas species, sequeretur divinum intellectum ab illis rebus perfici. Quod omnino repugnat. Sed si intelligantur a Deo in quantum essentia divina continet species omnium rerum, aliquid aliud a divina essentia non erit perfectio divini intellectus, sed cum essentia divina sit ipsemet intellectus divinus, hic erit quodammodo suamet perfectio [1].

β) Cum omnis operatio specificetur per formam quae est principium operationis, sicut calefactio per calorem, necesse est ut operatio intellectualis specificetur per illam formam intelligibilem quae facit intellectum in actu. Atqui haec non est species eius quod in alio intelligitur, sed species principalis intellecti, in quo alia intelliguntur. Nam intelligere non specificatur per obiectum, nisi in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis: hoc autem non est nisi species principalis obiecti. Unde, si ponatur Deus videre res in seipso, tanquam in specie principalis obiecti, eius operatio specificabitur per essentiam suam, in qua tamen omnes species rerum comprehenduntur. Si autem poneretur Deus videre res in ipsis rebus, forma rerum fieret principium intellectualis operationis divinae, et consequenter

1. Ad 2m.

Deus specificaretur per aliud, quam per essentiam divinam [1]. Hinc idem Angelicus ait [2] : *Divina essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur.*

γ) Cum intellectio tanto nobilior existat, quanto est nobilius id quod intelligitur per propriam speciem, si Deus intelligeret res alias a se per proprias species, intelligere divinum pateretur ascensum et descensum pro diversitate rerum intellectarum, non secus ac nostrum intelligere, ideoque nobilibus rebus intellectis nobilitaretur, vilibus vero relative vilificaretur, quod repugnat [3]. Ab hoc aliena non sunt sequentia S. Thomae verba : *Dicendum quod tripliciter intellectus divinus posset vilificari, si intelligeret vilia : uno modo si informaretur similitudine illius vilis ; secundo, si simul cum illo vili non posset intelligere nobile ; tertio, si alia operatione intelligeret et vilius et nobilius. Sed haec omnia remota sunt ab ipso : unde sua operatio est perfectissima, quae una et eadem existens, talis est quod per eam ipse seipsum cognoscit et omnia alia* [4].

8. — * **Confirmatur.** — I. Si Deus videret res in propriis rerum speciebus, oporteret ut istae species ipsi Deo imprimerentur aut ab aliquo superiori agente, quod repugnat, aut ab ipso intellectu divino, quod etiam implicat, quia secus idem esset agens et patiens, immo agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret in patiente, contra id quod dicitur, nempe omne agens agere sibi simile.

II. Dato semel quod, ut aliquibus visum est, impossibile sit percipere quomodo Deus creaturam intelligere valeat quin quadamtenus ab ipsa dependeat, urgeri logice debet id quod Spencer hac de causa deduxit [5], scilicet ad *agnosticismum* unice esse confugiendum, cum Dei conceptus contradictionibus implicatus sic appareat.

1. Ad 3m. — 2. L. I Contra Gent., c. 71. — 3. Cf. Franc. Sylv., in h. l. — 4. 1, Dist. XXXV, Quaest. I, art. 2, ad 2m. Cf. Card. Satolli, de operationibus div., Disput. I, lect. I, n. 7. Romae, 1885. — 5. In suo Op. First Principles.

9. — * **Scholion.** —Exinde concludit S. Thomas [1]: *Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Quod auctor libri *de divinis Nominibus* pulcherrime exponit scribens [2]: *Non ex iis quae sunt, ea quae sunt addiscens novit divina mens, sed ex seipsa et in seipsa, secundum eam scientiam quae omnium est causa, et cognitionem et substantiam prius habet, et collecta tenet omnia; non secundum exemplar intentus singulis, sed secundum unicam causae praestantiam omnia cognoscens et continens.* Similiter S. Ambrosius [3]: *Licet omnia coelestia et terrestria ac minima quaeque perspiciat Deus, nihil tamen extra se intelligere, sed singula in se intueri dicitur.* Et Augustinus [4]: *Non enim extra se quidquam positum* (Deus) *intuebatur.* Quae tamen verba non ita sunt intelligenda, quasi Deus aliquid quod sit extra seipsum non intueatur, sed quia id, quod extra se est, non extra se intuetur, quod est, Deum extraneas res, non extranee, videre [5].

Nec tamen exinde putandum est aliquam perfectionem divino intellectui deesse, quia intelligere rem alienam per speciem propriam illius rei non est perfectio simpliciter simplex, sed involvit quamdam imperfectionem: *Omnis enim intellectus*, ait S. Thomas, *intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius, faciens ipsum intelligentem actu* [6].

10. — **Quaestio.** — Quaerenti autem quomodo Deus, seipsum intuendo, videat etiam omnia alia a se, — *respondendum* est cum sancto Thoma, Deum omnia alia a se in se cognoscere, quatenus quidquid est, est per aliquam participationem divini esse. *Omnis effectus*, ait ille [7], *in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo, cum omne agens agat sibi simile; omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo*

1. Hoc art. — 2. C. 7. — 3. Tr. in Symb., c. 1. — 4. L. 83, Qq., quaest. 46, Opp. t. VI, p. 18, Parisiis, 1635. — 5. Ad 1m. — 6. Opusc. I, c. 30, Ed. Parm. — 7. L. 1 C. G., c. 49.

est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter; quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Quod in libro de *divinis Nominibus* [1] ita exponitur: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia* [2].

11. — * Scoti sententia. — Ex quibus apparet minus recte a Scoto dictum fuisse Deum per essentiam suam cognoscere alia a se *in seipsis, positis in esse obiectivo per actum intelligendi divini intellectus*, qui, actuatus essentia sua, produceret intelligibile in aliquo esse diminuto, quod mediaret inter esse existentiae et esse essentiae, inter ens reale et ens rationis. Cui simile quid Rosminius confixit, cum posuit Deum intueri alia a se in esse quodam universali et indeterminato, abstracto ab essentia sua [3].

Revera, tale esse nequit dari, quum nihil mediet inter esse existentiae et esse essentiae, inter ens reale et ens rationis, inter esse absolutum et esse relativum. Esse autem, cognitum non est aliquod esse absolutum, ut vellet Scotus, sed esse relativum denominatione extrinseca; et tale esse non habet vim aliquid producendi, secus imago chimaerae produceret chimaeram. Nec bene dicitur ab eodem Scoto, res prius constitui intelligibiles per intellectum practicum, quam intelligantur scientia visionis, aut possibilia prius sic constitui, quam intelligantur simplici intelligentia. Quapropter, a doctrina tradita non est ullo pacto recedendum, qua statuitur Deum videre alia a se non in ipsis rebus, sed omnino in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso [4].

1. C. 7. — 2. Huc facit quod scribit ALIGHERIUS (*Parad.*, Cant. XXXI, 22, 23).

La luce divina è penetrante
Per l'universo, secondo ch'è degno.

3. Prop. VII, etc. — 4. Rosminii positionem, scotistico affinem figmento, egregie confutat Card. SATOLLI, DE OPERAT. DIV. Disp. I, lect. I. n. 9. Romae, 1885. Diversas auctorum de hac re positiones reperies apud Clarmum L. IANSSENS, De Deo uno T, II, p. 22.

ARTICULUS VI. — *Utrum Deus cognoscat alia a se propria cognitione.*

1. — **Quid sit cognoscere res cognitione propria.** — Propria cognitio hic opponitur cognitioni communi, ita quod cognoscere res propriâ cognitione sit illas cognoscere secundum praedicata propria et particularia tam essentialia quam accidentalia, seu scire res non solum secundum rationes genericas quibus inter se conveniunt, sed etiam secundum specificas rationes et individuantes notas, quibus sunt ab invicem distinctae. Porro, circa cognitionem quam Deus habet de rebus aliis a se, in diversas sententias abierunt theologi et philosophi.

2. — * **Sententiae respuendae.** — I. Dixerunt enim aliqui, cum Averroë, Deum cognoscere alia a se tantum in communi, id est in quantum sunt entia. Cum enim Deus cognoscat se, ut est principium essendi, oportet ut cognoscat naturam entis, et caetera in quantum sunt entia; sicut ignis, si cognosceret seipsum ut est principium caloris, cognosceret et naturam caloris, et etiam omnia alia in quantum sunt calida. — Cui positioni simile quid protulit Rosminius, dum ait obiectum divinae cognitionis esse *ens initiale*, seu ens indeterminatum, quod a seipso Deus ipse abstrahit. quod postea ad terminos reales finitos per divinam synthesim refertur [1].

Sed hoc esse non potest. Intelligere enim divinum, cum sit ipsum esse Dei, est perfectissimum; rem autem cognoscere in communi tantum et non in particulari, est illam imperfecte tantum cognoscere. Ita, intellectus humanus, cum de potentia in actum reducitur, prius pertingit ad cognitionem communem de rebus, quam ad cognitionem propriam, quasi de imperfecto ad perfectum procedens, de obscuro et confu-

1. Prop. XVI. Cf. Card. SATOLLI, DE OPERAT. DIV., Disp. I, lect. I. n. IX, pp. 14, seqq., et lect. II, n. 6, pp. 22, seqq.

so ad clarum et manifestum. Sic igitur Deus non cognoscit alia a se tantummodo in communi, seu in quantum cognoscit se ut est principium essendi; sed necesse est quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed etiam secundum quod unum ab alio distinguitur.

II. Quod quomodo fiat quidam ostendere nitentes, docuerunt ita Deum per unum cognoscere multa, sicut lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores; aut centrum, si cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro.

Sed neque hoc dicendum est. Propria enim cognitio de rebus non est, si cognoscantur solum quantum ad id in quo communicant, id est secundum principium universale; sed requiritur etiam ut cognoscantur quantum ad id quod principium distinctionis in ipsis existit: causa autem distinctionis non est principium illud universale. Porro, in exemplis allatis, cognitio, si daretur, non esset nisi secundum universale principium. Nam diversitas colorum non causatur ex sola luce, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; similiter diversitas linearum ex diverso situ. Ergo ita per unum cognoscere multa, sicut, verbi gratia, centrum, si cognosceret se, cognoscendo seipsum cognosceret omnes lineas, non sufficit ad salvandam in Deo propriam de rebus cognitionem.

3. — **Quid ad propriam cognitionem requiratur.** — Igitur, ut propria et perfecta sit Dei de rebus cognitio, necesse est ut non solum id in quo creaturae communicant cognoscat, quod est ipsum esse, sed etiam id per quod creaturae ab invicem distinguuntur, quod est vivere et intelligere, et ea omnia quibus viventia a non viventibus, intelligentia a non intelligentibus distinguuntur, et generaliter omnis forma per quam res in propria specie constituitur, necnon principia individuantia, quibus res unius speciei ab invicem distinguuntur: haec enim omnia perfectiones quaedam sunt, quae sicut in Deo praeexistunt realiter secundum eminentiorem modum,

ita et in ipso praeexistere debent secundum intelligibilem rationem. Quapropter sit

4. — PROP. — **Deus alia a se propria cognitione cognoscit, in quantum ad ista se habet sicut actus perfectus ad actus imperfectos.**

Prob. Revera, cum Deus contineat in se perfectiones omnium rerum, et adhuc amplius, ideo essentia eius comparatur ad omnes rerum essentias, sicut actus perfectus ad actus imperfectos, quemadmodum homo comparatur ad animal, et senarius, qui perfectus numerus est, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Atqui, per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Nam qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Ergo Deus per suam Essentiam potest cognoscere essentiam omnium rerum *propria cognitione;* seu per speciem sui, quae non est alia ab ipso, tanquam per speciem continentis omnia eminenter, potest cognoscere res omnes.

Expl. maior. Quod autem Essentia divina se habeat ad essentias omnium rerum sicut actus perfectus ad actus imperfectos, ex hoc constat, quod propria rei uniuscuiusque natura in hoc consistit, quod secundum aliquem modum divinam perfectionem participet. Res enim quaelibet non est nisi quaedam elongata repraesentatio divinae Essentiae, quae, cum sit infinite perfecta, infinitis modis ab infinitis rebus imitabilem se prodit, quin unquam exhauriri valeat ista imitabilitas divinae essentiae [1].

5. — **Corollarium.** — Et ex hac parte etiam apparet quomodo divina Essentia per seipsam habeat de rebus omnibus propriam cognitionem. Cognoscens enim se perfectissime, de-

1. Ad rem egregie ALIGHERIUS (*Convito*, III, 12): *Mirando sè, vede* (Dio) *tutte le cose insieme, ma pur distinte, in quanto la distinzione è in Lui per modo che l'effetto è nella cagione.*

bet cognoscere propria ratione omnes modos quibus participabilis est ab aliis sua perfectio; ideoque non indiget Deus convertere se ad species rerum, sed sufficit ut intueatur se, quemadmodum, qui novit hominem in propria specie, non indiget convertere se ad eius, puta, imaginem, ut illius repraesentationem habeat. Ex quibus resultat quod Deus cognoscit, imo comprehendit se per seipsum, et res alias per se, in quantum ad istas se habet sicut perfectissimus actus ad actus imperfectos, actus enim eius seu eius natura est ipsamet natura essendi, quam Deus perfecte non cognosceret, nisi cognosceret omnes modos essendi.

6. — **Auctoritates.** — Quae omnia pulcherrime in Divinis Litteris ita exponuntur [1]: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Pariter [2]: *Cognovi omnia volatilia caeli, et pulchritudo agri mecum est;* expressius adhuc [3]: *Vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis, et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius ad quem nobis sermo* [4].

7. — ***Scholion.** — Quia vero divina essentia quae, utpote actus perfectissimus, est Deo ratio omnia cognoscendi propria cognitione, est semper actu praesens divino intellectui, hinc in Deo non est aliqua habitualis cognitio, sed tota a-

1. Gen., I, 31. — 2. Ps. XLIX, 11. — 3. Hebr., IV, 12, 13. — 4. Quod alte in corde defixum hunc penetrativae Dei cognitionis sensum fideles in primitiva ecclesia haberent, testis est Minucius Felix, qui, in suo libro *Octavius*, paganos refert hac de causa invectos fuisse in christianos. *At Christiani quaenam monstra, quae portenta confingunt? Deum illum suum quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere? Discurrentem, scilicet, atque ubique praesentem: molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum: siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat: cum nec singulis inservire possit per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus.*

ctualis, quod significatur hisce verbis [1]: *Ecce non dormitabit neque dormiet, qui custodit Israël*, habitus enim dispositioni dormientis assimilatur; et rursus [2]: *Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem:* sol autem semper est in actu lucendi [3].

Hanc eamdem veritatem ita alibi [4] declarat Angelicus. Statuto quod Deus de unoquoque propriam cognitionem habet, quia essentia eius est propria ratio uniuscuiusque rei, pergit explicans quomodo essentia divina sit propria ratio omnium. *Essentia divina*, ait, *secundum hoc est ratio alicuius rei, quod res illa divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum, sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum nisi unius propria ratio, sicut una sola est imago Patris perfecte eum imitans, scilicet Filius. Sed quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes, in quarum nulla est aliquid quod non deducatur a similitudine divinae essentiae. Et ideo illud quod est proprium unicuique rei habet in divina essentia quod imitetur; et secundum hoc divina essentia est similitudo rei quantum ad proprium ipsius rei, et sic est propria ipsius ratio, et eadem ratione est propria alterius et omnium aliorum.*

Ulterius advertendum est praesentis articuli doctrinam generalem esse, nec ad dubium descendere quomodo Deus cognoscat singularia, circa quod difficultas specialis habetur propter distinctionem numericam; de qua re agetur articulo undecimo.

8. — **Difficultates.** — I. Res sic cognoscuntur sicut sunt in cognoscente. Sed res creatae sunt in Deo sicut in prima causa universali et communi. Ergo cognoscuntur a Deo in universali, et non per propriam rationem.

Resp. *Dist. mai.* Ita ut ly *sic* importet modum cognitionis

1. Ps. CXX, 4. — 2. Eccli., XXIII, 28. — 3. L. I Contr. Gent., c. 56. — 4. Quaest. II, de Verit., art. IV, ad 2m.

ex parte rei cognitae, *nego*. Ita ut importet modum cognitionis ex parte cognoscentis, *conc. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — Quando dicitur quod aliquid ita cognoscitur sicut est in cognoscente, non est sensus quod cognoscitur secundum illud esse quod habet in cognoscente; non enim oculus cognoscit lapidem secundum illud esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis, quam habet in se, oculus cognoscit lapidem secundum illud esse quod habet in rerum natura. Nam species lapidis in oculo est imago lapidis. Sed motus in imaginem, ut est formaliter imago, est idem ac motus in rem cuius est imago. Et si quidem cognoscens cognoscat lapidem secundum esse quod habet in cognoscente, id est secundum intentionem eius, haec cognitio non est directa, sed reflexa, unde cognoscit ipsum etiam secundum esse quod habet extra cognoscentem; quandoquidem, praeter cognitionem lapidis in propria natura, est etiam cognitio imaginis lapidis in mente. Quapropter, modus cognoscendae rei debet sumi ex parte ipsius cognoscentis, ita quod cognoscens cognoscat cognitum tantummodo secundum quod cognitum est in ipso cognoscente, ut sic tanto perfectius res cognoscatur, quanto perfectius cognitum est in cognoscente. Deus autem perfectissime continet res, unde et perfectissime eas cognoscit.

Notanda autem sunt verba quae hic habet Angelicus [1]: *Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.* Unumquodque autem in Deo tanto perfectius est, quanto ad perfectionem divinae Essentiae propius accedit: et quia per gratiam aliquis ad hanc perfectionem propinquissime accedit, ideo quos divina gratia exornat Deus simpliciter cognoscere dicitur: *Novit Dominus viam iustorum* [2]; e contra dicitur ignorare eos qui gratia divina carent: *Nescio vos unde sitis* [3].

II. Ex creaturis nequit cognosci Deus propria cognitione.

1. Ad 1m. — 2. Ps. I, 6. — 3. Luc., XIII, 27.

Ergo a pari, ex Deo nequeunt cognosci creaturae propria cognitione. — *Consequentia* patet: nam quae est distantia inter essentiam creaturae et essentiam divinam, eadem est inter essentiam divinam et essentiam creaturae.

Resp. *Nego paritatem.* — Licet enim eadem sit distantia a creaturis ad Deum quae est a Deo ad creaturas, tamen non est eadem ratio motus. A Deo enim ad creaturas motu quodam descensivo pervenitur; a creaturis autem ad Deum motu ascensivo. Insuper Deus perfectissime continet omnium rerum perfectiones, unde essentia creaturae comparatur ad essentiam Dei, sicut actus imperfectus ad perfectum: quapropter essentia Dei sufficienter ducit in cognitionem essentiae creaturae, non vero e converso [1].

III. Idem nequit esse propria ratio multorum et diversorum. Sed propria cognitio habetur per propriam rationem. Ergo per idem, id est, per divinam Essentiam, Deus nequit habere propriam cognitionem de se et de rebus.

Resp. *Dist. mai.* Idem nequit esse propria ratio multorum, per modum adaequationis, *conc.*, per modum eminenter continentis, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Divina Essentia, per modum adaequationis, est propria ratio suimetipsius tantum; sed per modum supereminenter continentis est etiam ratio aliorum, secundum quod diversimode participabilis et imitabilis est [2].

ARTICULUS VII. — *Utrum scientia Dei sit discursiva.*

1. — **Praenotanda.** — Dupliciter dicitur aliquam scientiam esse discursivam: *uno modo*, secundum successionem, *alio modo*, secundum causalitatem, et utroque modo scientia nostra discursiva est. Secundum *successionem* quidem, sicut cum

1. Ad 2m. — 2. Ad 3m. Pro confutatione systematis ROSMINII circa cognitionem propriam quam divina Sapientia de rebus aeternaliter habet, vide Card. SATOLLI, DE OPERAT. DIVINIS, Disput. I, lect II, n. 6.

postquam intelleximus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; secundum *causalitatem* vero, sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum.

2. — PROP. — **In divina scientia nullus est discursus.**

α) **Non discursus secundum successionem.** — Revera, qui intelligit multa in uno, non discurrit discursu secundum successionem. Sed Deus omnia in uno cognoscit, scilicet in seipso. Ergo Deus omnia videt simul et non secundum successionem. — *Prob. maior.* Dum enim multa, si unumquodque eorum in seipso consideretur, successive intelligimus, si eademmet in aliquo uno intelligamus, omnia simul intelligimus; sicut partes, si in seipsis quidem singillatim videantur, successive videntur, si autem videantur in toto, simul videntur, et similiter diversae res in speculo.

3. — * **Scholion.** — Ubi, occasione illius dicti Aristotelis [1]: *Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum,* advertere libet quod non possunt quidem a nobis simul intelligi plura, si sit sermo de intellectione quae fiat per proprias cuiusque rei species; sed si agatur de cognitione plurium in aliquo uno, sic et nos possumus actu simul intelligere plura, quae sub una specie repraesentantur: quod multo magis Deus praestare potest qui omnia videt in uno et per unum, quod est divina Essentia [2].

4. — β) **Nec discursus secundum causalitatem.** — Quod ex duabus rationibus evincitur. — *Primo* quidem, quia discursus secundum causalitatem semper praesupponit discursum secundum successionem; procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant, sed unum post aliud: unde in eo in quo non est discursus secundum successionem, nec discursus secundum causalitatem habetur.

Secundo, quia discursus secundum causalitatem est procedentis de noto ad ignotum; unde manifestum est quod quando

1. L. II Topic. — 2. Ad 1m.

cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et ita secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo; attamen in termino discursus secundum videtur in primo, resolutis videlicet effectibus in causas, et tunc cessat discursus. Atqui Deus effectus suos in seipso videt sicut in causa: ergo cognitio Dei non est discursiva secundum causalitatem. — Aliud igitur est cognoscere effectum *ex* causa, aliud vero illum cognoscere *in* causa, licet utrumque aliquando dicatur cognosci *per* causam: nam cognoscere *ex* causa est cognoscere per causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos, quod profecto Deo minime competit; cognoscere autem *in* causa est cognoscere per causam in qua effectus resolvuntur, et haec cognitio est absque discursu [1].

Hinc sanctus Augustinus dicit quod Deus *non particulatim aut singillatim* (omnia videt), *velut alternante conceptu hinc illuc, et inde huc.... sed simul omnia videt* [2].

5. — **Difficultas.** — Cognoscens effectus in causis creatis discurrit, sicut in nobis patet. Atqui Deus cognoscit effectus omnes in eorum propriis causis, longe melius quam nos. Ergo Deus habet scientiam discursivam.

Resp. *Dist. mai.* Ita quod ex cognitione causae deveniat in cognitionem effectuum, *conc.*; ita quod in seipso et causas simul et effectus cognoscat, *nego. Dist. min.* in eodem sensu. *Nego conseq. et conseq.* — Deus videt effectus, etiam in eorum propriis causis, longe melius quam nos videamus, licet non ita videat effectus in causa, ut ex causae cognitione in effectuum cognitionem deveniat, sed simul omnes causas et effectus in seipso cognoscit, quod absque ullo discursu in ipso contingit [3].

1. Cf. ad 2m. — 2. L. XV de Trin., c. 14, Opp. t. VIII, p. 984, Parisiis, 1688. — 3. Ad 3m. — Etsi Deus non intelligat componendo et dividendo, nostram tamen compositionem et divisionem intelligit intellectuali omnino et simplicissimo modo: proinde nobiscum humano sermone colloqui potest, ut videre est maxime in libro Iob: etsi talia colloquia dicenda sint completa mediantibus angelis, qui et ipsi, licet non intelligant componendo et dividendo, compositionem tamen et divisionem, modo intellectuali, cognoscunt. Cf. 1, Quaest. LVIII, art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum.*

1. — **Duplex scientiae consideratio.** — Scientia, generaliter loquendo, potest dupliciter considerari: *uno modo*, nude, seu secundum rationem scientiae simpliciter: *alio modo*, uti habet voluntatem adiunctam. Sic igitur divina scientia potest considerari aut nude, aut ut habet adiectam voluntatem, quo modo vocatur scientia *approbationis*, si sit voluntas faciendi rem, et scientia *permissionis*, si sit voluntas permittendi ut res fiat.

2. — PROP. I. — **Nuda scientia Dei non est rerum causa.**

Prob. *Scientia, in quantum scientia*, ait S. Thomas [1], *non dicit causam activam, sed est nuda obiecti notitia.* — Revera, sicut multa sunt quae a nobis sciuntur, quorum tamen non sumus causa, ita et multa sunt quae a Deo cognoscuntur, quorum ipse causa non existit. Cuius rei ratio est, quia sicut forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed solum secundum quod habet inclinationem ad effectum, ita pariter forma intelligibilis, secundum quod est tantum in intelligente, et sic secundum quod consideratur sine adiectione appetitus et sine inclinatione ad effectum, non nominat principium actionis: manet enim ad opposita indifferenter se habens, cum eadem sit oppositorum scientia. Atqui ab indifferenti nihil sequitur. Ergo ex tali scientia non producitur determinatus effectus, nisi accedat determinatio ad unum per appetitum.

3. — **Scholion.** — Attamen scientia Dei sic accepta, licet rerum causa non existat, non propterea est a rebus causata: est enim ipsamet divina essentia quae aeterna est.

4. — PROP. II. — **Scientia Dei, ut habet voluntatem coniunctam, est causa rerum.**

Prob. α) Scientia Dei, sic accepta, se habet ad omnes res

1. De Verit., Quaest. II, art. 14.

creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Sed scientia artificis est causa rerum artificiatarum, per hoc quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intelligibilis sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis, non quidem secundum quod est forma manens in eo cui dat esse, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum, quae inclinatio est per voluntatem. Ergo scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.

β) Esse Dei est eius intelligere. Sed esse Dei est causa rerum. Ergo et intelligere Dei est causa rerum, non quidem nude sumptum, sed acceptum cum voluntate.

5. — Auctoritates. — Hinc est quod in *S. Scriptura* legimus [1]: *Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*; rursus [2]: *Omnia in sapientia fecisti*; et iterum [3]: *Qui fecit caelos in intellectu;* pariter [4]: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia*; quinimmo exhibetur divina Sapientia *ab aeterno cuncta componens* [5].

Praeclare quoque *S. Augustinus* [6]: *Universas creaturas suas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit* (Deus), *sed ideo sunt quia novit: non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit.* Et *Angelicus* [7]: *Quicumque aliquid facit, oportet quod illud praeconcipiat in sapientia, quae est forma et ratio rei factae, sicut forma in mente artificis praeconcepta est ratio rei faciendae. Sic ergo Deus nihil facit, nisi per conceptum sui intellectus* [8].

6. — Difficultas. — Posita causa, ponitur effectus. Atqui

1. Ps. XXXII, 9. Notat hic S. THOMAS (Comment. in Psalm. Davìd), in eo quod ponitur: *Ipse dixit*, significari conceptionem Verbi ab aeterno, secundum quod omnia facta sunt; in eo autem quod ponitur *mandavit*, significari creationem: mandare enim importat emanationem quamdam. — Mystice autem, *dixit et facta sunt*, ad semen gratiae, *mandavit*, ad opus veritatis, congrue refertur. — 2. Ibid., CIII, 24. — 3. Ibid., CXXXV, 5. — 4. PROV., III, 19. — 5. Ibid., VIII, 30. — 6. L. XV DE TRIN., c. 13, tom. VIII, p. 983. — 7. Comment. in S. Io., c. I, l. II. — 8. Cf. S. Aug., L. I Sup. Gen. ad litt., c. IV., n. 9, Opp. t. III, P. I, p. 119.

scientia Dei est ab aeterno. Ergo si sit causa rerum, oportet ut res quoque sint ab aeterno [1].

Resp. *Dist. mai.* Effectus eo modo ponitur, quo est in causa, *conc.*; modo diverso, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — Res creatae ita sunt in scientia Dei, ut in temporis differentia ponantur, et non ab aeterno existant; unde, licet scientia quam habet Deus de eis sit aeterna, tamen necesse est ut res in tempore existant, propterea quod ita eas existere in Dei scientia continetur. Qua in re notanda sunt S. Thomae verba [2]: *A causa agente non procedit effectus, nisi secundum conditionem causae; et ideo omnis effectus qui procedit per aliquam scientiam sequitur determinationem scientiae, quae limitat conditiones eius. Et ideo res quarum Dei scientia est causa, non procedunt, nisi quando determinatum est ut procedant.* Et quia scire non est rerum etiam exteriorum, nisi secundum quod sunt in sciente per sui similitudinem, facere autem significat operationem secundum quod exit a faciente in factum, ideo licet dicatur Deus ab aeterno res *scivisse*, tamen nequit dici eas ab aeterno *fecisse* [3].

7. — * **Corollaria.** — I. Exinde sequitur res naturales esse veluti medias inter scientiam Dei et scientiam nostram. Cum enim nos scientiam accipimus a rebus naturalibus, sequitur quod res naturales causae sunt scientiae nostrae, seu, ut ait Aristoteles [4], *scibile est prius scientia et mensura eius.* Sed cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, sequitur quod eius scientia prior est quam res naturales, et est etiam mensura earumdem. Ita domus media est inter scientiam artificis qui facit eam, et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta accipit [5].

Quapropter, propositis hisce duabus sententiis: *Deus scit res esse futuras quia futurae sunt*, et: *Res sunt futurae quia Deus scit eas esse futuras*, secunda est simpliciter vera, prior vero simpliciter falsa, et nonnisi secundum quid vera. — Nam

1 Ad 2m. — 2. Quaest. II, DE VERIT., art. 1, ad 8m. — 3. Cf. 1, Dist. XXXV, art. 5, ad 3m. — 4. L. X METAPH., t. 9. — 5. Ad 3m.

si Deus sciret res esse futuras quia futurae sunt, res creatae prius essent quam scientia Dei, ideoque essent illius mensura et causa. Sed scientiâ Dei, utpote quae idem est cum divina essentia, nihil est prius; et ideo nihil potest esse, per respectum ad illam, mensura aut causa. Ergo non recte dicitur Deus scire res esse futuras quia futurae sunt, sed potius res esse futuras, quia Deus scit eas futuras esse. Hinc S. Thomas ait [1] : *Sicut apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum.* Quibus concordant verba S. Augustini [2]: *Nos ista quae fecisti videmus quia sunt, tu autem quia vides, ea sunt.* Et [3]: *Occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*

II. Secundum quid tamen prior propositio est vera, et traditur ab Origene hisce verbis [4] : *Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat.* In qua sententia prior pars potest intelligi posita ad excludendam eorum positionem, qui aiebant scientiam Dei inducere in scito necessitatem, quasi diceretur, non propterea aliquid *necessario* esse futurum, quia id scit Deus esse futurum. Secunda autem pars inducit causam consequentiae, non causam essendi : scilicet, quia futurum est, consequenter necessarium est quod Deus id noverit antequam fiat [5]. Sanctus autem Bonaventura vult hoc esse intelligendum, non quasi res futurae sint causa scientiae Dei secundum rationem essendi, sed potius secundum rationem dicendi, ita quod ex futuritione rerum dicatur non *scientia* Dei, sed *praescientia*, quasi scientia illa non vocaretur praescientia, nisi res de quibus est, essent futurae [6].

III. Scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia *approbationis* ; de malis autem quae Deus non causat, sed permittit tantum, dici potest scientia *permissionis*, aut etiam *improbationis* [7].

1. L. I C. Gent., c. 68. — 2. L. XIII Conf., c. 38, tom. I, p. 244. — 3. L. XI de Civ. Dei., c. 10, tom. VII, p. 211. — 4. Super Epist. ad Rom., l. 7, sup illud: *Quos vocavit*, etc. — 5. Cf Ad 1m. — 6. 1, Dist. XXXVIII, art. 1, Ad Claras Aquas, tom. I, p. 672. — 7. Cf. Infra, art. 10.

ARTICULUS IX. — *Utrum Deus habeat scientiam non entium.*

1. — **Ens et non ens.** Ens, seu id quod est, est simpliciter; non ens vero, seu quod non est, non est simpliciter, est tamen secundum quid, nisi repugnet in terminis, sicut circulus quadratus: tale enim non est ulla ratione, nec simpliciter, nec secundum quid. Sed quod est in potentia sive Dei, sive creaturae, licet non sit simpliciter, est tamen secundum quid. Aliquid autem est in potentia Dei quidem activa; in potentia vero creaturae tum passiva, tum activa, scilicet, aut fiendi, aut faciendi, aut cogitandi, aut imaginandi quocumque modo.

2. — **Deus omnia cognoscit.** — Porro cum scientia Dei sit perfectissima et infinita, iam inferre licet Deum omnia cognoscere, quaecumque aut sint, aut esse possint, et ita iam quaesito potest responderi affirmative, dicendo Deum non modo entium, sed etiam non entium habere scientiam, iuxta illud Apostoli[1]: *Qui vocat ea quae non sunt, tamquam ea quae sunt.*

3. — **Quaestio I.** — Est autem considerandum quod, quia Deum ex creaturis novimus, ideo Dei scientiam per analogiam ad scientiam creaturarum possumus intelligere et nominare. Hinc summi momenti exurgit quaestio *de distinctione facienda in scientia divina*[2]: ad quam quidem quaestionem

1. Rom., IV, 17. Advertendum est sensum S. Pauli hic esse omnia Deo possibilia esse: quod quidem Abraham, cuius fidem ille magnificat, firmiter tenuit, tum quando credidit filium sibi ex Sara nasciturum, tum quando iussus est eumdem filium Isaac immolare: siquidem credidit Abraham Deum vocare posse ea quae non sunt tanquam ea quae sunt: ex quo utique rite infertur Deum de non ente quoque scientiam habere. — 2. Quomodo divina sapientia una in se manens, diversa tamen sortiatur nomina, egregie exponit S. Bonaventura (In Breviloquio, P. I. c. 8, Opp. t. v, p. 216, Ad Claras Aquas, 1891): *In quantum est cognoscitiva omnium possibilium, dicitur* SCIENTIA *sive* COGNITIO; *in quantum est cognoscitiva omnium quae in universo fiunt, dicitur* VISIO; *in quan-*

resolvendam aliqui theologi, cum reliquerint viam regiam ab Angelico praeceptore monstratam, multum insudarunt, quin tamen suis laboribus parem colligerent mercedem.

4. — **Distinctio scientiae divinae.** — Porro, nos dicimur *videre* ea quae habent esse distinctum extra videntem, et quae videnti praesentia sistuntur. Ea autem quae non habent esse distinctum extra videntem *simpliciter intelligere* dicimur.

Quocirca, scientia *visionis* in Deo illa dicetur, qua Deus cognoscit ea quae aliquando aut sunt, aut fuerunt, aut erunt in actu: nam, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Scientia autem *simplicis intelligentiae* est illa qua Deus cognoscit ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sunt tamen in potentia Dei vel creaturae. Et sic scientia visionis est proprie scientia simpliciter *entium*: scientia vero *simplicis intelligentiae* est proprie scientia simpliciter *non entium*.

5. — * **Tacitae obiectiones.** — I. Nec valet opponi contra hanc secundam scientiam, quod verum et ens convertuntur, et ideo non ens est non verum, et ita cognosci non potest; — nam, ea etiam quae non sunt actu, secundum tamen quod sunt in potentia, sic habent veritatem. verum est enim ea esse in potentia, et ita sciuntur a Deo; ideoque Deus non

tum est cognoscitiva omnium quae bene fiunt, dicitur APPROBATIO*: in quantum est cognoscitiva eorum quae futura sunt, dicitur* PRAESCIENTIA *sive* PRAEVISIO*; in quantum est cognoscitiva eorum quae ab ipso Deo fienda sunt, dicitur* DISPOSITIO*: in quantum est cognoscitiva eorum quae praemianda sunt, dicitur* PRAEDESTINATIO*; in quantum vero est cognoscitiva eorum quae damnanda sunt, dicitur* REPROBATIO. — *Et quia ipsa non tantum est cognoscitiva, sed est etiam ratio cognoscendi; in quantum est ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur* LUX: *in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur* SPECULUM: *in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur* EXEMPLAR: *in quantum vero est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur* LIBER VITAE.

cognoscit ea quasi sint, sed tantum secundum quod sunt in potentia [1].

II. Pari ratione corruunt ea quae obiiciuntur ex eo quod, ad habendam scientiam, similitudo requiritur inter scientem et scitum, ea autem quae non sunt, nequeunt habere similitudinem ad Deum qui est ipsum esse ; — nam ea quoque participant Dei similitudinem, quae, licet non sint actu, tamen sunt in potentia. Revera, cum Deus sit ipsum esse, sicut in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine, ita in tantum unumquodque esse potest, in quantum de Dei similitudine potentialiter participat, sicut unumquodque in tantum est potentia calidum, in quantum potest participare calorem. Ea igitur quae sunt tantummodo in potentia, et nullimode in actu, a Deo cognoscuntur scientia simplicis intelligentiae [2].

6. — **Quaestio II.** — In responsione ad *tertium*, sanctus Thomas, solvens difficultatem contra scientiam non entium in Deo, ex eo motam quod scientia Dei est causa rerum, sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam, haec verba notatu dignissima habet : *Dei scientia est causa rerum voluntate adiuncta. Unde non oportet quod quaecumque scit Deus, sint vel fuerint, vel futura sint, sed solum ea quae vult esse vel permittit esse ; et iterum non est in scientia Dei ut illa sint, sed quod esse possint.* — Occasione horum verborum quaeri potest, *quaenam ex duabus recensitis scientiis sit causa rerum : utrum scientia visionis, an scientia simplicis intelligentiae ?*

7. — PROP. I. — **Scientia visionis est causa rerum, non autem scientia simplicis intelligentiae.**

Revera, scientiâ simplicis intelligentiae ea tantummodo cognoscuntur quae nec sunt, nec fuerunt, nec unquam erunt. Atqui scientia aliqua nequit dici rerum causa, si res istae rea-

1. Ad 1m. — 2. Ad 2m.

liter nunquam existunt, sed simpliciter tantum cognoscuntur. Unde talis scientia non ordinatur ad finem operationis, ideoque tantummodo speculativa est, minime autem practica. E contra, scientia visionis, cum respiciat ea quae sunt in aliqua temporis differentia, est scientia practica, qua Deus videt et approbat, vel saltem permittit res actu existentes ; unde S. Thomas scientiam approbationis dividit contra scientiam simplicis intelligentiae : *Est in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiae, et scientia approbationis* [1]. Licet, si velimus exactius loqui, scientia visionis complectitur tum bona facienda, tum mala permittenda, *scientia* (autem) *approbationis*, ait sanctus Doctor [2], *est bonorum tantum.*

Nec dicatur Dei scientiam, iuxta sanctum Thomam, esse causam rerum ut habet voluntatem adiunctam, scientiam autem quae habet voluntatem adiunctam esse scientiam simplicis intelligentiae, et non scientiam visionis, quae potius sequitur Dei voluntatem; nam, ex eo quod scientia divina voluntatem adiunctam habet, iam est rerum quae in aliqua temporis differentia causantur, et sic est scientia visionis et non simplicis intelligentiae.

8. — **Quaestio III.** — *Utrum scientia visionis et scientia simplicis intelligentiae adaequate dividant divinam scientiam?*

Negative respondent nonnulli, Dei scientiam trifariam dividentes: ita quod alia sit scientia *naturalis*, quae nempe respicit obiecta a voluntate Dei non dependentia, qualis est divina essentia et ea quae in divina essentia necessario continentur, ut sunt possibilia absoluta; alia autem *libera*, quae respicit ea quae a liberis Dei decretis pendent; alia denique *media*, quam etiam *praescientiam conditionatam* vocant, qua videlicet Deus, ante liberum suae voluntatis decretum, novit quid creatura per liberum arbitrium factura esset, si in alio rerum ordine collocaretur [3]. Haec scientia habet pro obiecto proprio, iuxta illos, futura conditionata, quae nunquam ad

1. Quaest. VII de Ver., art. 8. — 2. Ibid. — 3. Cf. de hac re articulum a Ios. Müller, S. I., conscriptum in Eph. Zeitschrift für kath. Theol., II. 1899, *Das Formalobject der göttlichen Erkenntnis und die Scientia Media.*

actum reducentur, et quae solent dici *futuribilia*, quae scilicet futura quidem essent, si talis vel talis conditio, revera non verificanda, actu verificaretur [1].

9. — **Scientia media.** — Igitur tertiam hanc scientiam ideo *mediam* vocant, quia nec omnino libera est, quum decreta Dei praeveniat, nec omnino naturalis, cum non sit de obiecto necessario, sed de obiecto quod pendet a libertate creaturae; vocant autem eam *praescientiam conditionatam*, quia est praescientia futuri non absoluti, sed ex hypothesi: quapropter hanc scientiam differre contendunt et a naturali scientia, quia Deus per hanc scientiam alia et alia cognoscere potest pro diversa creaturae determinatione, et a libera, quia non supponit liberum Dei decretum.

Porro haec scientia ab eius auctore Molina illa dicitur *qua, ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii*, (Deus) *in sua essentia intuitus est quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturus esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum* [2].

Plura autem exempla obiecti huius scientiae contendunt in Sacra Scriptura haberi, quorum potissimum illud est quod Christus protulit [3]: *Vae tibi, Corozain, vae tibi, Bethsaida: quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* Pariter non alio modo intelligi volunt quae leguntur in libro primo Regum [4] ubi Davidi poscenti: *Si tradent me viri Ceilae in manus eius* (Saül), *et si descendet Saül, sicut audivit servus tuus?* respondit Dominus, dato utique quod David ibi remansisset: *Descendet, tradent* — licet postea, David fugiente,

1. Sedulo attendenda est haec assignatio a MOLINA primo invecta: a qua parumper discessisse perhibentur plures ex illius asseclis, scientiam *mediam* illam vocantes, non quae inter scientiam *naturalem* et *liberam*, sed inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae mediet; sicut futuribilia, de quibus est, ab istis auctoribus habentur ut media inter simpliciter possibilia et futura. — 2. Lib. CONCORD., Quaest. XIV, art. 14, disp. 52, p. 227, edit. Antuerp. 1595. — 3. MATTH., XI, 21 — 4. Cap. XXIII, 11, 12.

nec Saül descenderit, nec viri Ceilae tradiderint ei ipsum David. Huc pariter referunt ea quae leguntur libro quarto Regum [1] ubi, cum Eliseus iussisset Ioas regi Israël ut percuteret iaculo terram, rex autem cum tribus tantum vicibus percussisset, postea stetisset, *iratus est vir Dei contra eum et ait: Si percussisses quinquies, aut sexies, sive septies, percussisses Syriam usque ad consumptionem: nunc autem tribus vicibus percuties eam* [2].

Contendunt pariter per hanc scientiam solvi posse plura quaesita dogmatica quae secus insolubilia manent; uti, verbi gratia, cur Deus creaverit aut daemonem quem sciebat fore malum, aut hominem quem sciebat fore lapsurum; aut quomodo Deus sciat quot homines ad fidem convertendi essent, si eis evangelium praedicaretur. Sed, hisce non obstantibus, dicimus

10. — PROP. II. — **Scientia Dei sufficienter dividitur in scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae, seu non datur scientia media.**

Imprimis hoc notandum venit, nempe scientiam mediam praesumptionem pro se non habere, cum sit quid de novo a Molina excogitatum, et, ipso fatente, Patribus ignotum[3]. Scribit enim de illis quae ad hanc scientiam referuntur, quod si explanata fuissent, forte neque pelagiana haeresis fuisset exorta, neque lutherani tam impudenter arbitrii libertatem fuissent ausi negare[4]. Fatetur quoque se non dubitare quin ab Augustino et caeteris Patribus unanimi consensu ista sententia comprobata fuisset, si eis fuisset proposita; quam quidem rationem conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione addit a nemine ad eum usque traditam fuisse. Quae utique verba haud levem hanc consequentiam inducunt,

1. Cap. XIII. — 2. Vers. 19. Huc quoque pertinet quod legitur (Num. XXII, 33): *Nisi asina declinasset de via, dans locum resistendi, te occidissem, et illa viveret.* — 3. Natus est Lud. Molina Concae Valeriae, in Castella Nova, a. D. 1535, et mortuus est Matriti, 1601, postquam viginti annos theologiam in Universitate Eborae tradiderat. — 4. Quaest. XXIII, art. 4 et 5.

Patres scilicet quaestionem de concordia liberi arbitrii cum motione divina haud ita accurate pertractasse, cum tamen ex professo hanc rem debuerint dirimere, maxime Augustinus contra Pelagianos agens.

Sed, ut ordinatim in hac re procedamus, ostendemus α) non posse dari scientiam, quae sit media inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae; β) nec posse dari scientiam mediam sensu molinistico acceptam; γ) distinctionem a Molina invectam scientiae Dei in naturalem et liberam non esse retinendam; δ) nullimode dari debere scientiam mediam [1].

11. — α) Non potest dari scientia quaedam media inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae. — Nam talis scientia media caret obiecto proprio, id est, obiecto tali quod dividatur contra obiectum scientiae visionis et obiectum scientiae simplicis intelligentiae; scientia autem carens obiecto proprio profecto scientia non est. Revera, quidquid Deus novit, aut aliquando est praesens, praeteritum vel futurum, aut nunquam futurum est. Primum est simpliciter ens, aliud vero simpliciter non ens. Et primum quidem est obiectum scientiae visionis; secundum vero, obiectum scientiae simplicis intelligentiae. Ergo scientia media inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae obiectum non habet proprium. Sane, non potest dari medium inter simpliciter ens et simpliciter non ens: haec enim contradictoria sunt: futurum autem conditionatum seu futuribile est non ens simpliciter, cum nunquam sit verificandum [2].

1. Cavendum sedulo est ne quid hic misceatur quod ad divinam motionem pertineat, cuius rei consideratio non huius loci est, sed tum ad Tractatum de Opere sex dierum (Vol. I, C. III.), tum ad Tractatum de gratia, (Quaest. CXI, art. 2). Sane, praetermissioni huius ordinis debetur, magna ex parte, confusio quae praesentem doctrinam solet comitari. Caeterum, quia scientia media cum cognitione quam Deus habet de rebus futuris intime connectitur, hinc pleniorem huius rei notionem trademus art. 13 praesentis quaestionis. — 2. Fatetur P. De Mandato (Inst. phil. Vol. II. Prati, 1904, p. 412) quod *si quis, cum vetustioribus et cum ipso S. Thoma, extenderet obiectum scientiae simplicis intelligentiae ad ea omnia quae non sunt in suo esse reali praesentia aeternae visioni Dei, non inveniret his locum pro scientia media.* Mox tamen subdit: *Sed ad rem quod*

At quid dicendum est, si ista scientia ponatur media inter scientiam Dei naturalem et scientiam liberam, qualis nempe ab auctore suo Molina fuit primitus excogitata?

12. — β) **Non potest dari, inter scientiam Dei naturalem et scientiam liberam, scientia media sensu molinistico accepta.** — Revera, scientia media, sic accepta, derogat *divinae scientiae perfectioni*, et *divinae voluntatis efficaciae*.

Derogat *perfectioni divinae scientiae*, nam scientia quae ponitur pendere a libertate creaturae ante omnem Dei voluntatem, qualis fingitur scientia media Molinae, facit scientiam Dei ita pendere a rebus creatis, ut ab ipsis causetur et determinetur, contra ea quae superius dicta sunt, nempe scientiam Dei esse causam rerum, nec ullimode a rebus specificari [1].

Derogat etiam scientia media *efficaciae voluntatis divinae*; cum enim libertatem Dei praeveniat, impedit quominus a voluntate divina hoc habeatur, ut res sint futurae necne; cum e contra, si quid futurum esset in suppositis quibusdam circumstantiis, quod tamen futurum non esset propterea quod circumstantiae non essent verificandae, hoc profecto non esset nisi propter ipsam Dei voluntatem, ad quam omnia sunt finaliter reducenda, sicut in primam causam [2].

Quod si retinenda foret distinctio scientiae divinae in scientiam naturalem et liberam, utique dari posset scientia media,

attinet, obiectum dari pro tali scientia et eius explicitam distinctionem valde prodesse ad claritatem conceptuum, iam satis apparet. Sed quomodo claritati prodesse potest distinctio quae obiectivae realitati minime respondeat, quum omnis divisio logica fieri debeat per differentias oppositas? — 1. Cf. art. 5 et 8. — 2. *Quand on présuppose,* scribit Bossuet (*Traité du libre arbitre,* c. VI, Liège 1863, T. VIII, p. 14), *que Dieu voit ce que fera l'homme, s'il le prend en un temps et en un état plutôt qu'en l'autre : ou on veut qu'il le voie dans son décret, et parce qu'il l'a ainsi ordonné ; ou on veut qu'il le voie dans l'objet même comme considéré hors de Dieu, et indépendamment de son décret. Si on admet le dernier, on suppose des choses futures sous certaines conditions, avant que Dieu les ait ordonnées ; et on suppose encore qu'il les voit hors de ses conseils éternels : ce que nous avons montré impossible. Que si on dit qu'elles sont futures sous telles conditions, parce que Dieu les a ordonnées sous ces mêmes conditions, on laisse la difficulté en son entier, et il reste toujours à examiner comment ce que Dieu ordonne peut demeurer libre.*

at non molinistico sensu intellecta. Nimirum, si scientia Dei dividi deberet in scientiam naturalem et scientiam liberam, iam, fatemur, aliquis locus dari posset cuidam scientiae mediae, scientiae videlicet quae nec omnino naturalis, nec omnino libera foret, dummodo tamen ista scientia media non poneretur sensu molinistico. pendens scilicet, a libertate creaturae ante omnem Dei voluntatem. Revera, futuribilia ista, licet nunquam ad actum reducantur, tamen iam videntur non omnino naturalia manere, cum aliquid ingrediatur de libertate tum Dei tum hominis, nec omnino libera, cum nec divina nec humana voluntas hic actu locum habeant. Unde haec obiecta potius ad scientiam Dei liberam, licet inefficacem, pertinerent, quam ad scientiam naturalem ; non tamen, et hoc iuvat inculcare, hoc pacto, ut haec Dei scientia penderet a libertate hominis, ut voluit, omnino perperam, Molina, sed a libertate Dei ; ideoque scientia media esset eorum quae pendent ab inefficaci Dei voluntate.

13. — γ) **At vero ipsa distinctio scientiae divinae in liberam et naturalem, quocumque sensu accipiatur, bona non est.** — Ad quod ostendendum, et simul ad vindicandam legitimitatem et sufficientiam distinctionis scientiae divinae in scientiam simplicis intelligentiae et scientiam visionis, qualem tradit S. Thomas, duo praemittenda sunt, videlicet, *primo*, nos Deum cognoscere per analogiam ad res creatas, et maxime per analogiam ad ea quae novimus circa mentem nostram ; *secundo*, in iis quae de Deo sic inventa praedicamus, excludi debere ea quae cum iis, quae aliunde novimus sive in theologia, sive in philosophia, non cohaerent.

Iamvero, quia perfectio scientiae penes nos non uno modo consistit, ideo necesse est et in Dei scientia distinctiones ponere, ne quid perfectioni illius scientiae deesse videatur. Attamen non omnis distinctio scientiae, quae penes nos habetur, est Deo attribuenda. Cum enim ratio obiecti quae primo terminat actum scientiae, seu ut solet dici obiectum *formale quod*, sit unum tantum, scilicet ipsa divina essentia, et ite-

rum, cum ratio qua vel sub qua divina ista essentia est cognoscibilis, seu *obiectum formale sub quo*, sit eiusdemmet divinae essentiae actualitas, quae quidem aliud a divina essentia non est, hinc non potest fieri distinctio ex parte distinctionis *obiecti* ipsius scientiae, ut, verbi gratia, in Deo alia dicatur esse scientia mathematica, alia scientia philosophica, alia scientia theologica. Igitur restat ut distinctio scientiae divinae sumatur tantummodo ex diversa *conditione* obiecti eiusdemmet.

At non quaelibet obiecti conditio facit distinctionem in scientia, et signanter non recte dicitur quod obiectum necessarium faciat scientiam necessariam et obiectum liberum faciat scientiam liberam : scientia enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente, cognitum autem, si sit in cognoscente, necesse est ut sit in eo, unde una eademque scientia potest complecti obiectum necessarium et obiectum liberum, sicut ethica non modo rimatur necessaria principia voluntatis humanae et actuum humanorum, sed etiam liberas hominis determinationes in diversis rerum adiunctis [1]. Quocirca, nec recte diceretur scientiam liberam illam scientiam qua Deus libera quae a sua voluntate pendent considerat [2]; secus deberet dici materialis illa Dei scientia qua res materiales a se conditas considerat; unde et S. Thomas non renuit vocare necessariam illam scientiam, quam Deus de futuris contingentibus habet [3].

Ex quo statim infertur, ex hoc quoque capite peccare molinisticum inventum de scientia media : quia, dato etiam, minime tamen concesso, quod Deus videret futuribilia in super-

1. Ad rem sunt quae scribit M. Ios. Scheeben (Handbuch, etc., n. 420, p. 631) : *Vor Allem ist das Erkennen Gottes ein innerlich notwendiges, d. h. es erstreckt sich wesentlich auf Alles, was tatsächlich von Gott erkannt wird und was überhaupt erkennbar ist; und wenn schon bezüglich derjenigen Objekte, die in sich contingent sind, diese Notwendigkeit nur eine hypothetische sein kann, so darf man doch nicht schlechthin sagen, die Erkenntnis sei ebenso contingent, wie die Objekte, weil das den Sinn haben könnte, dass auch auf Seiten der Erkenntnis eine Unentschiedenheit bestehe.* — 2. Ut habet R. P. Janssens, Sum. Theol., t. II, p. 6. — 3. Art. 13, huius quaest.

comprehensione voluntatis humanae, ut voluit Molina, tamen haec scientia non deberet dici ex hac parte libera, et consequenter non media inter scientiam naturalem et scientiam liberam : quod enim Deus scit, necesse est illum cognoscere [1].

14. — ε) **Ex hisce sequitur ex omni parte reiici debere scientiam mediam,** sive scilicet ponatur media inter scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae, quia sic obiecto proprio caret, sive ponatur media inter scientiam naturalem et scientiam liberam sensu a Molina excogitato, quia sic penderet ab hominis libertate ; sive etiam ponatur media inter utramque scientiam quasi pendens ab inefficaci Dei voluntate, quia istae denominationes scientiae naturalis et liberae non sustinentur. Unde restat scientiam divinam a S. Thoma sufficientissime dividi in scientiam visionis et scientiam simplicis intelligentiae.

Ad solvendam igitur propositam quaestionem, standum est principiis e S. Thoma traditis, quae utique, si in oblivione non fuissent relicta, tot dissensiones in scholis excitatae non fuissent, quas eousque crevisse historia testatur, ut institui debuerit Romae specialis quaedam congregatio, *de Auxiliis* dicta, in qua coram Summis Pontificibus Clemente VIII et Paulo V inter doctores ex familia S. Dominici, sustinentes Deum futura ista videre in suis decretis praedeterminantibus, ex una parte, et doctores e Societate Iesu, ex adversa parte, docentes Deum ista videre in scientia media, acrius et diutius disceptatum est ; incassum tamen, cum utraque opinio electioni theologorum fuerit permissa, et sub gravibus poenis prohibitum, ne quis alterutram sententiam pelagianismi aut semipelagianismi, vel calvinismi aut fatalismi nota inureret [2].

14. — **Solvitur obiectio.** — Hisce praestitutis, iam facile apparet quomodo Deus intelligat futuribilia, puta quae in adductis exemplis recitata sunt. Equidem, futuribilem Tyri et Sidonis

1. Cf. art. 13 huius quaest., ad 1m. —. 2. Plura de *scientia media* scitu utilia reperies apud P. Laur. Janssens, T. II, pp. 43, seqq.

conversionem, supposita praedicatione evangelica, Deus non cognoscebat nisi in sua voluntate Tyrios et Sidonios convertendi, si videlicet ordinasset ut apud illos quoque fierent ea signa quae in Bethsaïda et Corozaïn fuerant facta, minime vero illam cognoscebat in humanae libertatis supercomprehensione. Hoc enim supponeret posse hominem se ad gratiam praeparare ex sese, sine gratiae auxilio, quod profecto pelagianum est : quantacumque enim praedicatio praeveniat, nequit homo ad divinam gratiam accedere, nisi Deo movente cor illius ; liberum enim hominis arbitrium, cum de se sit flexibile in utramlibet partem contradictionis, insufficiens est ad assentiendum iis quae sunt fidei [1].

Quapropter, dicebat Christus [2]: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.* Et sanctus Augustinus [3]: *Voluntates nostrae tantum valent, quantum eas Deus valere voluit atque praescivit : et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt ; quia valituras atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest* [4].

Attamen, quia in futuris conditionatis ad actum non reducendis, conditio, ita ordinante Deo, non verificatur, nec divina voluntas adiicit illam gratiam quam aliunde adiectura esset si conditio verificata fuisset, ideo ista voluntas inefficax manet, et ita obiectum ipsum, id est res futuribilis, cum omnibus quae ad ipsam spectant, remanet obiectum simplicis intelligentiae.

Eodem modo intelligenda sunt quae adducuntur ex libris primo [5], et quarto Regum [6]. Nam, quod Saül Ceilam descen-

1. Cf. Tract. DE GRATIA, Quaest. CXIV, a. 6; et 2 2ae, Quaest. VI, art. 1. — 2. Io., VI, 44. — 3. L. V de CIV. DEI, c. 9, Opp., t. VII, p. 124, Parisiis, 1685. — 4. Sanctus quoque Prosper, fidelis interpres S. Augustini, scribit in L. de INGRATIS, c. 14:

Percurrat apostolus orbem,
Praedicet, hortetur, plantet, riget, increpet, instet,
Quaque viam verbo reseratam invenerit, intret,
Ut tamen his studiis auditor permoveatur,
Non doctor, neque discipulus, sed gratia sola
Efficit.

— 5. C. XXIII. — 6. C. XIII.

surus fuisset et quod viri Ceilae Davidem Saüli tradituri fuissent, si David illic mansisset, ad obiectum scientiae simplicis intelligentiae pertinet; quod autem David illinc transierit, ad obiectum scientiae visionis. Non enim futura erant Saülis descensus et Davidis traditio, nisi sub conditione quod David ibi maneret: qua conditione non expleta, conditionata etiam non extiterunt, divina voluntate circa ea inefficaci manente.

Revera, futura illa conditionata, quae ponuntur pendere ab humana voluntate, talia non sunt, nisi praesupposita divina voluntate, ex qua, tanquam ex prima causa, pendet humanae voluntatis motio. Ista autem infinita sunt, quandoquidem divina voluntas non coarctatur ad certum quemdam ordinem; quod autem unum de infinitis possibilibus Deus seligeret si talis conditio verificaretur, ita pendet ab affectione divinae voluntatis, ut tamen haec inefficax maneat, ideoque tale obiectum est obiectum scientiae simplicis intelligentiae, non visionis, quae, ut dictum est, complectitur obiecta quae aliquando actu sunt, erunt, vel fuerunt, quae tamen non sunt, nisi causante divina scientia, adiuncta voluntate efficaci.

Quod autem dicunt per scientiam mediam solvi multas quaestiones quae aliunde insolutae manerent, ut, verbi gratia, cur Deus crearit daemonem quem noverat futurum esse malum, aut hominem quem lapsurum esse sciebat, nihil est: non enim sufficit supercomprehensio humanae naturae et humanae libertatis, in qua secundum fautores scientiae mediae Deus futuribilia videret, ad explicandam scientiam quam Deus de illis habet; quia cum humana voluntas non possit aliquid facere nisi movente Deo, ideo omnia in divinam voluntatem refundi et reduci debent, tanquam in primam et universalissimam causam, et ita sunt omnia obiectum scientiae simplicis intelligentiae.

Caeterum, quia plenior huius quaestionis solutio, ex qua parte respicit universalitatem divinae motionis, intime connectitur cum alia quaestione, scilicet de modo quo Deus movet creaturam rationalem liberam ad suos fines, hinc sufficient

pro nunc ea quae dicta sunt; caeteris remissis ad quaestionem de voluntate Dei[1].

ARTICULUS X. — *Utrum Deus cognoscat mala.*

1. — **Articuli ratio.** — Malum ab Augustino definitur *privatio boni*[2]: opponitur enim bono per privationem sicut caecitas visui. Utrum vero, et quomodo Deus illud cognoscat, hic dubitatur, quia privatio per se quidem cognosci non potest cum unumquodque per hoc cognoscatur quod est actu; sed cognoscitur tantummodo per formam oppositam, sicut tenebrae per lucem: essentia autem divina, quae est Deo ratio omnia cognoscendi proprie, non opponitur malo, sicut ponebant Manichaei fingentes duo summa principia sibi invicem contraria, unum scilicet bonum et aliud malum. Hinc duo hic singillatim pertractanda veniunt: *primum*, an Deus cognoscat mala, et *secundum*, quomodo Deus mala cognoscat.

2. — PROP. I. — **Certissimum est Deum cognoscere mala**

Prob. ex *Sacra Scriptura*, in qua haec veritas identidem

1. Scientiam mediam concorditer impugnant theologi ord. S. Dominici. Vide Ioannes a S. Thoma, in 1 Part., Quaest. XIV, Disput. XIX, seqq.; Goudin, Tractatus Theologici, Tract. de Scientia Dei, Quaest. II, art. 4; Card. Vinc. Gotti, In I P., Tract. IV de Deo Sciente, Dub. III, Venetiis, 1786, pp. 202, seqq.; Billuart, Cursus Theologicus, de Deo, Dissert. V, VI, VII; Zigliara, Theologia naturalis, L. III, C. II, art. 3, Lugduni, 1880; sed praecipue legendi sunt Salmanticenses, Cursus Theologicus, T. I. Tract. de Scientia Dei, Disp. X, pp. 446, Lugduni, 1679. — Advertendum tamen est auctores scholae dominicianae, utpote praemotioni physicae faventes, docere Deum scientiam quam habet de futuris contingentibus, haurire ex et in suis decretis praedeterminantibus: in quo quidem excedere videntur, cum divina actio non *praemoveat* creaturam liberam et multo minus illam *praedeterminet*. Ceterum plures auctores qui molinisticae mediae scientiae favere prima fronte videntur, id unum reapse intendunt, libertatem humanam intactam servare, quam revera cum illis decretis praedeterminantibus incompossibilem esse deprehendunt, ut infra fusius declarabitur. Taliter forsan intelligendus est Bellarminus, De Gratia et libero arbitrio, l. I, c. 12; l. IV, c. 154. At libertatem posse servari alia via quam per recursum ad scientiam mediam, fuse ostendimus in Tract. de Gratia, Quaest. CXI, Dissert. spec. § VI, p. 188. — 2. L. III Confess., c. 7.

exprimitur, sive relate ad malum physicum, sive etiam relate ad malum morale. Et quidem relate ad malum *physicum*, legimus [1]: *Dominus solvit compeditos; Dominus illuminat caecos;* et rursus [2]: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt;* quibus omnibus malis Deus profecto succurrere non posset, nisi ea cognosceret. Sed et malum omnium maximum, nempe mortem, Deus nosse perhibetur, cum dicitur [3]: *Infernus et perditio coram Deo.* Malum quoque *morale* non ignorat; sic quippe legitur [4]: *Ipse enim novit hominum vanitatem, et videns iniquitatem nonne considerat?* et rursus [5]: *Malum coram te feci;* iterumque [6]: *Deus, tu scis insipientiam meam, et delicta mea a te non sunt abscondita* [7].

3. — **Rat. theol.** — I. Qui perfecte aliquid cognoscit, debet cognoscere ea omnia quae huic rei accidere possunt, secus illius scientia imperfecta manebit. Atqui Deus perfecte cognoscit bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Ergo Deus ita cognoscit mala, quod, nisi illa cognosceret, bona non perfecte cognosceret.

II. Perfectus artifex non modo debet cognoscere artificiata, sed omnem quoque defectum qui artificiato accidere potest. Atqui Deus est summus omnium artifex. Ergo Deus debet cognoscere omnes defectus qui quocumque modo accidere possunt in mundo.

III. Communis omnium iudex debet cognoscere omnia, sive merita sive demerita, secus non posset praemia aut poenas proportionaliter decernere. Atqui Deus est omnium iudex. Ergo debet omnia, sive merita, sive demerita cognoscere.

4. — * **Corollaria.** — I. Quocirca, quando dicitur [8]: *Mundi sunt oculi tui ne videas malum*, sermo est de cognitione *approbationis*, quae in Deo excluditur relate ad malum.

II. Nec valet inferri Deum, ex eo quod malum cognoscit,

1. Ps. CXLV, 7, 8. — 2. Eccli., XI, 14. — 3. Ps. XV, 11. — 4. Iob, XI, 11. — 5. Ps. L, 6. — 6. Ibid. LXVIII, 6. — 7. Malum dividi per culpam et poenam, nonnisi serius traditur a S. Thoma, scilicet Quaest. XLVIII, art. 5; ideoque haec divisio hic ab eo praetermittitur. — 8. Habacuc, I, 13.

esse malum, sicut homo ex eo quod grammaticam callet, dicitur esse grammaticus: nam habitus quidam intellectualis, qualis est ars grammatica, acquiritur cognitione et ita habetur cognoscendo; forma autem moralis, sicut bonitas, quemadmodum non acquiritur sola cognitione, ita nec sola cognitione contrarii deperditur: iudex enim, iustus manens, iniustitiam cognoscere potest, scilicet, non ut faciat eam, sed ut puniat.

5. — PROP. II. — **Deus cognoscit mala per bona opposita, et ita quodammodo per suam essentiam.**

Prob. Unumquodque est cognoscibile secundum quod est. Atqui esse mali est ut sit privatio boni. Ergo per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala. — Revera, privationes inter se non differunt, nisi quia diversis bonis opponuntur, sicut caecitas et mors inter se non distinguuntur, nisi quia illa opponitur visui, haec autem vitae. Quocirca, sicut per lucem cognoscuntur a nobis tenebrae, ita et per bona, mala cognoscuntur a Deo. Sed omnia bona sunt effectus Dei, quos Deus per suam Essentiam cognoscit; quocirca Deus quodammodo cognoscit mala per suam essentiam, in quantum divina Essentia est similitudo bonorum, quibus mala opponuntur. Unde auctor libri *de divinis Nominibus* ait, quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine* [1].

6. — * **Scholia.** — I. Non tamen Deus cognoscit malum per suam Essentiam primo et per se. Nam Deus cognoscit malum per bonum oppositum primo et per se: sed divina Essentia non habet contrarium sibi, seu Deo non est contrarium, ut ait S. Augustinus [2], secus divina Essentia esset corruptibilis per malum. Ergo si Deus se solum cognosceret, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret mala [3].

II. Quia per bonum cognoscitur malum, ad hoc ut Deus

1. C. 7. — 2. L. XII de Civ. Dei, c. 2, Opp. t. VII, p. 302. — 3. Ad 3m.

malum cognoscat, non est necesse ut ipse sit causa efficiens mali, sed sufficit ut sit causa boni: unde scientia Dei est quidem causa rerum, sed solum bonorum per quae cognoscuntur mala [1], licet Deus sit malorum causa permissiva, ut legitur [2]: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* — *Malum*, ait Angelicus [3], *non cognoscitur a Deo per suam similitudinem, sed per similitudinem sui oppositi. Unde non sequitur quod Deus sit causa malorum, quia cognoscit mala, sed sequitur quod sit causa boni cui opponitur malum.*

III. Quod Deus non cognoscat malum per seipsum directe, sed tantummodo indirecte, id est per bonum cui opponitur, non arguit in eo imperfectionem cognitionis, quia de ratione mali est, ut dictum est, ut non sit cognoscibile per se, sed per bonum cuius est privatio: definiri enim aut cognosci non valet nisi per bonum. Imperfecta vero cognitio de re aliqua habetur, quando aliquid per aliud cognoscitur, cum tamen sit cognoscibile per se, quod hic non est casus [4].

7. — * **Difficultas.** — Iuxta Aristotelem [5], intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Atqui intellectus divinus nunquam est in potentia. Ergo intellectus divinus non cognoscit privationem boni seu malum.

Resp. *Dist. mai.* Per privationem in ipso existentem, *conc.* per suum oppositum, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — Dicti Aristotelici sensus est quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in eo existentem. Tractat enim ibi Philosophus de indivisibili et de modo quo cognoscitur. Porro, indivisibile, ut punctus, cognoscitur a nobis sicut privatio, est enim indivisibile quaedam privatio divisionis, et ita etiam a nobis definitur. Unde quia indivisibile a nobis nonnisi per privationem cognoscitur, oportet ut intellectus noster sit in potentia formarum simplicium et indivisibilium, et ita ut in ipso sit privatio; unde

1. Ad 2m. — 2. AMOS, III, 6. — 3. Quaest. II, DE VER., art. XV, ad 1m. — 4. Ad 4m. — 5. L. III DE ANIMA, t. 25.

per privationem in ipso existentem intellectus noster simplicia cognoscit. Substantiae autem spirituales et maxime Deus, quum non sint in potentia sicut intellectus humanus, cognoscunt formas indivisibiles non per privationem in ipsis existentem; et ita Deus cognoscit quidem malum, quod est privatio, non tamen per privationem in ipso existentem, sed per bonum oppositum [1].

ARTICULUS XI. — *Utrum Deus cognoscat singularia.*

1. — **Ratio articuli.** — Praesens quaestio proponitur maxime propter duo: *primo* quidem, quia summa immaterialitas divini intellectus, excludere videtur in Deo cognitionem singularium, quum etiam in nobis, intellectus, propter suam immaterialitatem, singularia non cognoscat: *secundo*, quia dato quod Deus singularia de facto cognoscat, adhuc de modo quo id fiat dubitatur. Ubi sermo est de singularibus quae sunt in materia, quod enim singularitas repugnet intellectioni, hoc est ratione materiae, non autem secundum se: unde individuum immateriale est intelligibile in actu [2].

2. — PROP. I. — **Deus singularia cognoscit sicut et universalia per suum simplicem intellectum.**

Prob. Cognoscere singularia pertinet ad perfectionem nostram. Atqui omnes perfectiones in creaturis existentes in Deo praeexistunt secundum altiorem modum. Ergo necesse est quod Deus singularia cognoscat. Quocirca ipsemet Philosophus pro inconvenienti relinquit quod aliquid a nobis cognoscatur quod tamen Deum lateat; et ideo ipsemet contra Empedoclem arguebat quod Deus esset insipientissimus, si discordiam ignoraret [3].

Additur Deum per suum simplicem intellectum cognoscere et universalia et singularia, quia perfectiones quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite praeexistunt; unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus uni-

1. Ad 1m. — 2. Cf. 1, Quaest. LVI, art. 1 ad 2m. — 3. L. I DE ANIMA, t. 80.

versalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit[1].

3. — * **Scholion.** — Quod autem intellectus noster non cognoscat singularia, hoc est quia speciem intelligibilem abstrahit a principiis individuantibus, unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium, sed tantummodo species sensus vel imagitionis, quae sunt facultates receptivae specierum, quae secundum esse suum, licet non habeant dispositiones materiae, habent tamen materiae conditiones. E contra, intellectus divinus talis est, ut species intelligibilis eius, quae quidem est essentia divina, non sit immaterialis per abstractionem, sed per seipsam immaterialis est[2]. Et licet in hoc etiam differat a sensu et ab imaginatione, quod species intellectus divini non habeat conditiones materiales, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia[3].

Ubi cavendum est ne verba S. Thomae[4]: *Intellectus noster singularia non cognoscit*, accipiantur absolute, quasi universaliter negari debeat intellectum nostrum cognoscere singularia, sed relative, hoc sensu quod singularia directe non cognoscit, id est, per speciem primo et per se ea repraesentantem; sed ea cognoscit indirecte et per quamdam reflexionem[5].

4. — **Auctoritates.** — Quocirca de eodem divino intellectu

1. Hanc veritatem ita eleganter poeta vetus expressit (Apud PETAV., de Deo, Deique propriet., l. IV, c. III. n. 2):

Oculum ingentem formidemus, qui et subter terram
Respicit; et maris magnum profundum, et quaecumque tegit
Mens hominum: nihil autem abscindit tempus, sed adsunt
Omnia Deo.

Ὄμμα μέγα τρομέομεν ὃ καὶ γαίης ὑπένερθεν
Λεύσσει καὶ πόντοιο μέγαν βυθόν, ὅσσα τε κεύθει
Νοῦς μερόπων· τέμνει δὲ οὐδὲν χρόνος, ἀλλὰ πάρεστι
Πάντα Θεῷ.

Ad quam veritatem significandam, consueverunt Aegyptii, ut refert CLEMENS ALEXANDRINUS, aures oculosque exquisita ex materia confictos diis consecrare et in templis appendere, quasi hoc symbolo profiterentur Deum omnia videre et audire. L. V Stromat., t. II, p. 671, Venetiis, 1757. — 2. Ad 1m. — 3. Ad 2m. — 4. Ad 1m. — 5. 1, Quaest. LXXXVI, art. 1.

praedicatur minutissima et usque ad ultimas sive res, sive actiones, pertingens cognitio; verbi gratia, cum dicitur [1]: *Omnes viae hominum patent oculis eius;* et iterum [2]: *Domine, ante te omne desiderium meum, et gemitus meus a te non est absconditus.* De divina quoque Sapientia legimus quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [3], denique Dominus noster dicebat [4]: *Vestri capilli capitis omnes numerati sunt:* quae utique persuasio magnam fiduciam erga divinam bonitatem nata est excitare; unde et iubemur *iactare super Dominum curam* nostram [5], quia *aequaliter cura est illi de omnibus* [6].

5. — **Solvitur difficultas.** — Obiicienti autem quod cognitio fit per aliquam similitudinem, Deus autem non habet similitudinem singularium, eo quod principium singularitatis est materia, quae cum sit ens in potentia, non habet similitudinem cum eo qui est actus purus, unde inferendum videretur Deum non cognoscere singularia, — *respondetur* quod, licet materia recedat a similitudine Dei secundum suam potentialitatem, quamdam tamen similitudinem divini esse retinet, in quantum vel sic esse habet [7].

Quae quum ita constiterint, potissima huius articuli intentio est, ut determinetur modus quo Deus cognoscit singularia.

6. — * **Sententiae respuendae.** — Ad quod solvendum α) alii dixerunt Deum cognoscere singularia per causas universales, cum nihil sit in aliquo singularium, quin ex aliqua causa universali oriatur, sicut si aliquis astronomus cognosceret omnes motus universales caeli, posset praenuntiare omnes eclipses futuras et cometarum apparentiam, etc.

Sed hoc insufficienter dicitur, quia, ut ait Angelicus, *singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas*

1. Prov., XVI, 2. — 2. Ps. XXXVII, 10. — 3. Sap., VIII, 1. — 4. Matth., X, 30. — 5. Ps. LIV, 23. — 6. Sap., VI, 8. — Ex hac persuasione de divina scientia sese ad omnia, vel minutissima, protendente, efficaciter erigi potest animus christianus, tum spe divini auxilii in omnibus vitae circumstantiis, tum salutifero timore Deum offendendi. — 7. Ad 3m.

et virtutes quae, quantumcumque ad invicem coniungantur, non individuantur, nisi per materiam individualem.

Revera, notae individuantes, verbi gratia, forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen, quae sunt id ex quo, virtute causarum universalium, singularia sortiuntur formas et virtutes, quantumcumque ad invicem coniungantur, et sic quantumcumque una aliam restringat, non valerent ad constituendum, et ita ad manifestandum hoc individuum singulare, nisi adesset materia singularis. Potest enim aliquis et vocari Petrus, et esse Sophronisci filius, et esse albus et procerus corpore, et natus in Gallia, et quidem Parisiis, tali die, mense et anno ; at, nisi haec omnia cadant in determinata ista materia, non sufficiunt ad constituendum singulare hoc, et sic ad illud manifestandum : cognoscens enim Socratem per hoc quod est albus, Sophronisci filius, vel quidquid sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo ; consequenter, si Deus non cognoscit singularia nisi per causas universales, sequitur quod ea realiter non cognoscat. Revera, ut advertit iterum Angelicus [1], *sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem caelestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat.*

β) Nec rectius dicitur cum aliis, Deum cognoscere singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Nam, id quod supponit cognitionem singularium non potest esse ratio cognoscendi ipsa. Sed applicatio causae universalis ad effectus particulares praesupponit cognitionem singularium, nam nullus potest applicare aliquid alteri, nisi illud praecognoscat. Ergo haec applicatio non est ratio cognoscendi singularia.

7. — PROP. II. — **Deus cognoscit singularia in essen-**

1. 1, Quaest. LVII, art. 2.

tia sua, ut est principium activum eorum, etiam quantum ad materiam.

Prob. Cum Deus per suam scientiam causa rerum existat, necesse est ut in tantum se extendat scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Atqui causalitas Dei, seu eius virtus activa, non solum se extendit usque ad formas, sed etiam usque ad materiam. Porro, quemadmodum a formis accipitur ratio universalitatis in rebus, ita a materia accipitur in ipsis ratio singularitatis. Unde necesse est quod scientia divina, sicut complectitur principia universalia rerum, ita se extendat usque ad singularia quae per materiam individuantur.

8. — **Explicatur.** — Revera, Deus cognoscit alia a se per suam essentiam, in quantum haec est similitudo omnium, seu in quantum est principium activum omnium; est autem principium activum rerum, non modo quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam; unde necesse est quod eadem divina essentia sit principium sufficiens omnia cognoscendi quae per ipsam fiunt, non modo in universali, sed etiam in particulari; sicut si artifex esset per suam scientiam productivus non formae tantum rerum artificiatarum, sed totius entitatis ipsarum, scilicet quantum ad materiam et quantum ad formam, eadem eius scientia se extenderet ad cognoscendum artificiata non modo quoad formam, sed etiam quoad materiam, seu ut singularia sunt.

Porro, divina Essentia, cum sit primum et summum ens, est causa eorum omnium quae ingrediuntur cuiuscumque rei compositionem, sive illa sint principia speciei, sive sint principia individui [1]; unde per divinam essentiam Deus cognoscit non modo universalia, sed etiam singularia omnia, siquidem, ut ait regius Psaltes, *ipse cognoscit figmentum nostrum* [2]. — Ex quo inferre libet impossibile esse aliquam creaturam, etiam tenuissimam, effugere divinum intuitum; unde idem sacer

1. Ad 1m. — 2. Ps. CII, 14.

scriptor aiebat : *Quo ibo a spiritu tuo, et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum tu illic es, si descendero in infernum ades*[1].

9. — * **Scholion.** — Huic doctrinae affine est quod tradit S. Thomas de angelis qui, per species sui intellectus, quae sunt quaedam derivatae similitudines a divina Essentia, accipiunt notitiam de rebus, non solum quantum ad formas, sed etiam quantum ad individuationis principia. *Sicut Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit, non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem, ita angeli, per species a Deo inditas, res cognoscunt, non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae*[2].

ARTICULUS XII. — *Utrum Deus possit cognoscere infinita.*

1. — **Ratio articuli.** — Ponitur hic articulus tanquam complementum praecedentis, ad solvendam difficultatem quae contra singularium cognitionem moveri potest, ex eo quod singularia quodammodo infinita sint. Nam uni, quod est ens indivisum, opponitur multum, quod est ens divisum ; quod si numero careat, infinitum dicitur. Dubitatur autem utrum Deus cognoscat infinita, cum infinitum sit impertransibile.

Porro, infinitum hic non intelligitur quod est actu et perfectione tale, seu ut dicitur *negative*, quod est actus non limitatus per formam : hoc enim est Deus ipse, qui perfecte cognoscit, imo et comprehendit se. Igitur infinitum, quod hic respicitur, se tenet ex parte materiae, seu est infinitum *privative*, quod scilicet non habet formam quam natum est ha-

1. Ps. CXXXVIII, 7, 8. — 2. 1, Quaest. LVII, art. 2.

bere; non tamen hic sumitur quasi sit actu, sive sit infinitum secundum multitudinem quod sequitur ad divisionem quantitatis, sive sit infinitum secundum magnitudinem quantitatis [1]: constat enim huiusmodi infinitum actu non dari, ut ostendit S. Thomas [2]. Est igitur hic sermo de infinito *in potentia*, scilicet quod tale est per hoc quod nunquam ad finem illius pervenitur, sed quaecumque quantitas accipiatur, semper aliquid extra accipi potest.

Duo autem hic inquirenda erunt: *primo*, utrum Deus infinita cognoscat; *secundo*, qua scientia seu qua formali ratione infinita cognoscat.

2. — PROP. I. — **Necesse est dicere quod Deus cognoscit infinita.**

Prob. Deus necessario cognoscit non solum ea quae sunt in actu, sed etiam ea quae sunt in potentia, vel sua, vel creaturae. Atqui ea quae possunt fieri vel a Deo vel a creaturis sunt infinita. Ergo necesse est dicere quod Deus cognoscit infinita.

Quod in divinis Litteris expresse ponitur; ut puta, cum dicitur [3]: *Cognovit enim Dominus omnem scientiam, et inspexit in signum aevi, annuntians quae praeterierunt, et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo. Magnalia sapientiae suae decoravit.* Pariter dicitur [4]: *Omnes vias meas praevidisti... Ecce, Domine, tu cognovisti omnia novissima et antiqua.*

Infinita autem ista sunt infinita, non in actu, sed in potentia; nam etiam actuales cogitationes hominum et angelorum, de quibus potissime hic agitur, licet nunquam possit earum finis deprehendi, tamen non sunt omnes simul, sed tantummodo successive, ideoque non constituunt infinitum in actu, sed tantum in potentia. Et quanquam omnia simul esse non possint, tamen omnia simul cognosci valent, quia om-

1. Cf. 3, Quaest. X, art. 3, ad 1m. — 2. 1, Quaest. VII, art. 3 et 4. — 3. Eccli., XLII, 19, sqq. — 4. Ps. CXXXVIII, 4, 5.

nia simul subiiciuntur divino intellectui: sunt ergo cognoscibilia omnia simul, licet non producibilia omnia simul.

3. — PROP. II. — **Deus infinita cognoscit α) scientia visionis, β) non solum in communi, sed in eorum singularitate, prout sunt ab invicem distincta.**

Prima Pars huius theseos ponitur contra negantes Deum infinita cognoscere scientia visionis. Qui ex hoc movebantur, quod illa dicuntur cognosci scientia visionis, quae aliquando sunt vel fuerunt vel erunt; infinita autem nec fuerunt, cum mundus non fuerit ab aeterno, nec sunt, nec erunt, cum generatio et motus non sint in perpetuum duratura, ut individua in infinitum multiplicari ponantur; unde concludebant infinita non cognosci a Deo scientia visionis, sed tantum scientia simplicis intelligentiae.

Hoc autem ideo reprehendendum est quia, licet ea quae fuerunt non sint infinita, nec ea quae sunt per generationem et motum, tamen ea quae dependent a libera creaturae voluntate, ut sunt affectiones et volitiones, in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Quae cum ita se habeant, iam potest prima propositionis pars sic confici. — Ea quae sunt futura, actu cognoscuntur a Deo scientia visionis. Atqui infinita sunt futura actu, scilicet cogitationes et affectiones cordium in creaturis rationalibus. Ergo Deus cognoscit infinita scientiâ visionis.

4. — **Secunda pars** theseos sibivult Deum infinita cognoscere prout sunt in sua singularitate, id est, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria et distinctiva uniuscuiusque.

Prob. Revera, cum forma vel species intelligibilis sit prinpium cognitionis, oportet ut cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendat secundum modum istius formae vel speciei: quod exemplo constat tum in sensu, tum in intellectu. In sensu quidem, quia cum species sensibilis quae est in sensu principium cognitionis sensitivae, sit similitudo solum unius individui, per eam unum tantummodo individuum cognosci potest.

Species autem intelligibilis, quae est principium cognitionis intellectivae, cum sit similitudo rei quantum ad naturam speciei quae participabilis est a particularibus infinitis, ducit intellectum quodammodo in cognitionem hominum etiam infinitorum, non tamen in quantum isti distinguuntur ab invicem, sed solum in quantum communicant in natura speciei ; species enim intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei.

Iamvero essentia divina id praestat relate ad intellectum divinum, quod species intelligibilis praestat relate ad intellectum nostrum : per eam enim intellectus divinus intelligit. Atqui essentia divina est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque. Ergo Deus cognoscit infinita scientiâ visionis, non modo quantum ad eorum principia communia, sed etiam secundum quod sunt ab invicem distincta, id est in sua singularitate [1].

5. — * **Corollarium.** — Ex hoc patet quanta sit differentia, ex hoc capite, inter intellectum divinum et intellectum humanum : siquidem nequit intellectus noster cognoscere infinita, nec actu, nec habitu. Non actu, quia species intellectus nostri actu non repraesentant nisi unam rem, unde ad hoc ut actu cognosceremus infinita, esset necesse ut distinctis actibus consideraremus infinita, quod est impossibile, cum infinitum non possit pertransiri. Non habitu, quia in nobis habitualis

1. *Vermöge der comprehensiven Anschauung seiner selbst,* scribit Ios. Scheeben (Handbuch, etc., n. 432, p. 636), *erkennt Gott ferner alles Mögliche, oder vielmehr das ganze Gebiet der Möglichkeit von Grund aus und in seinem ganzen Umfange : denn alle positive Möglichkeit beruht in letzter Instanz darauf, dass das göttliche Sein in dieser oder jener Form nach Aussen nachahmbar und darstellbar ist und durch die eigene Macht Gottes auch wirklich als Nachahmung und Darstellung des göttlichen Seins ins Dasein treten kann. Weil ferner die Unendlichkeit des Wesens und der Macht Gottes eine unendliche, resp. unzählbare Vielheit des Möglichen bedingt und begründet : so macht auch die vollkommene Erkenntnis der erstern Unendlichkeit die Erkenntnis der letzteren ebenso möglich als notwendig.*

cognitio causatur ex actuali cognitione, unde non possemus habere habitum infinitorum, secundum distinctam de eis cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum distinctam cognitionis successionem, quod est impossibile [1].

6. — * Scholia. — I. Attamen, Deus non cognoscit infinita secundum modum infiniti. Revera, infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ut ait Aristoteles [2]: unde infiniti ratio congruit quantitati. De ratione autem quantitatis est ordo partium; unde cognoscere infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Si autem infinitum ita cognoscatur, ut cognoscatur pars eius post partem, profecto nullo modo contingit illud cognosci, nam, quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Quocirca Deus non cognoscit infinita secundum modum infiniti, quasi scilicet enumerando partem post partem seu successive; sed cognoscit omnia simul, sicut etiam materialia immaterialiter et multa unite Deus cognoscit; et sic per modum finiti infinita comprehendit, secundum quod etiam Augustinus dicit [3]: *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus;* et rursus [4]: *Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur* [5].

II. Haec autem cognitio infinitorum ex parte scientiae divinae est, ut dictum est, *comprehensio*, non autem *transitio*. Nam transitio importat successionem quamdam in partibus, unde infinitum transiri non potest sive a finito, sive ab infinito; in hoc enim differt infinitum a finito, quod ratio infiniti est quod sit impertransibile, ratio autem finiti quod sit pertran-

1. I, Quaest. LXXXVI, art. 2. Quomodo anima Christi cognoscat infinita in Verbo, require in Tractactu DE INCARNATIONE, Vol. I, Quaest. X, art. 3; ubi etiam solutam reperies apparentem antilogiam inter doctrinam praesentis articuli et doctrinam illius loci. — 2. L. III Phys., t. 63. — 3. L. XII DE CIV. DEI, c. 18, Opp. t. VII, p. 317. — 4. Ibid. — 5. Cf. ad 1m.

sibile [1]. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio, ita quod id comprehendi dicatur, cuius nihil est extra comprehendentem; et sic non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito. Exinde etiam sequitur id quod est in se infinitum posse dici finitum scientiae Dei, tanquam ab ipsa scientia comprehensum, non vero tanquam pertransibile [2].

7. — * **Difficultas.** — Scientia Dei est mensura scitorum. Atqui infinita non habent mensuram. Ergo infinita nequeunt sciri a Deo.

Resp. *Dist. mai.* Mensura essentiae et veritatis, *conc.;* mensura quantitatis, *subdist.*: in iis quae determinatam quantitatem habent, *conc.*; in aliis, *nego. Dist. min.* Infinita non habent mensuram quantitatis, *conc.;* essentiae et veritatis, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, ideo infinita mensuram quantitatis non habent, cum praecise determinatam quantitatem non secum patiantur: sed, quum unumquodque in tantum habeat de veritate suae naturae, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum in tantum est perfectius, in quantum magis concordat arti, ideo scientia Dei, relate ad infinita, est mensura essentiae et veritatis.

At, dato etiam, quod tamen alibi repugnare ostendimus [3], quod esset multitudo actu infinita, puta, infiniti homines actu, aut etiam magnitudo actu infinita, puta, aër actu infinitus, sicut quidam antiqui dixerunt, licet nec illa posset numerari, nec haec mensurari, tamen utraque acciperet a scientia divina mensuram essentiae et veritatis: haberet enim esse determinatum et finitum, quia esse infiniti secundum multitudinem et esse infiniti secundum magnitudinem esset determinatum et limitatum ad aliquas determinatas naturas; et sic mensurari adhuc posset secundum scientiam Dei, quia in tantum aliquid habet de veritate suae naturae, in quantum imitatur Dei scientiam [4].

1. L. III Physic., t. 34. — 2. Ad 2m. — 3. Quaest. VII. Doctrinam S. Thomae circa multitudinem infinitam exposuimus in Opusc. *De Aeternitate mundi* P. II, n. 2. Romae, 1901. Cf. Laur. Janssens, t. I, p. 300. — 4. Ad 3m.

ARTICULUS XIII. — *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.*

1. — Ratio articuli. — Cum superius ageretur de cognitione quam Deus habet de non entibus, ostensum est ab illo certissime cognosci futura conditionata non verificanda, seu ut solent vocari, futuribilia: unde Augustinus aiebat [1]: *Certe poterit illos Deus, praesciens esse lapsuros.... auferre de hac vita.* Quapropter sermo impraesentiarum est tantummodo de futuris quae actu verificabuntur, seu absolutis, et signanter de futuris contingentibus liberis.

Porro, cum ens quod est futurum, simpliciter nondum sit, ideo modo dubitatur quomodo cognosci a Deo valeat, cum nondum determinatam veritatem habeat: verum enim et ens convertuntur; ideoque in hoc articulo ex professo ad examen revocatur modus quo a Deo cognoscuntur futura contingentia libera, id est, quae pendent a libera hominum voluntate.

2. — Errores. — Qua in re graviter erraverunt plures philosophi tum antiqui, tum moderni. Et quidem cum illi componere non valerent certam de futuris liberis cognitionem cum eorum contingentia, ut hanc salvarent, opinati sunt Deo deesse exploratam de rebus futuris notitiam. *Stoici* autem, ne contra scientiam Dei offenderent, maluerunt negare rerum contingentiam. *Socinus* vero, et cum eo Sociniani, docuerunt Deum nonnisi coniecturis verisimilibus ad futurorum contingentium notitiam pertingere, minime vero certa et evidenti ratione [2]. Celeberrimum denique est illud quod in *Ciceronem* [3] notavit Augustinus [4], illum nempe, ut homines faceret liberos, fecisse sacrilegos, id est, sine Deo: nam Deus esse nequit, qui rerum futurarum praescius non sit, quemadmodum ille posuerat.

1. L. DE DONO PERSEVER., c. 9, Opp., t. X, p. 831. — 2. SOC. PRAELECT., c. II. — 3. L. DE DIV., c. 2. — 4. L. V DE CIV. DEI, c. 9, Opp. t. VII. p. 121.

3. — PROP. I. — **Deus certa et infallibili scientia cognoscit futura contingentia.**

Huius veritatis quae *de fide* est, locupletissima sunt in *Sacra Scriptura* testimonia. Sic, legimus [1]: *Qui finxit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum;* rursus [2]: *Scit praeterita et de futuris aestimat... signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum ;* pariter [3], *Intellexisti cogitationes meas de longe... et omnes vias meas praevidisti;* denique, sancta Susanna Deum alloquebatur [4]: *Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia antequam fiant, tu scis quoniam falsum testimonium tulerunt contra me.*

Hanc veritatem, quae sequitur ex perfectione divinae scientiae, confirmant praedictiones quas Deus sive immediate per seipsum, sive mediantibus suis ministris iterato fecit ; praecipue vero apertissimum argumentum habetur in munere prophetarum, quos sive in Veteri, sive in novo Testamento Deus identidem suscitavit, eo fine, ut futura hominibus praedicerent, ita ut Tertullianus dixerit [5]: *Praescientia Dei tantos habet testes, quantos fecit prophetas.* Quinimmo, in divinis Scripturis donum prophetiae accipitur, tanquam certum divinitatis signum [6]: *Annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos* ; siquidem, ait Tertullianus [7], *testimonium divinitatis est veritas divinationis.*

Unde egregie S. Augustinus [8]: *Confiteri esse Deum, et negare praescium futurorum, apertissima insania est* [9]. S. quoque Petrus Damiani : *Plane, qui in theatro residet, non simul omnia videt, quia cum intendit aciem ante se, non videt post se : qui autem non in theatro, sed super theatrum excelsior supereminet, totius undique interiorem theatri ambitum uno comprehendit aspectu. Ita Deus omnipotens, quia omnibus quae*

1. Ps. XXXII, 15. — 2. Sap., VIII, 8. — 3. Ps. CXXXVIII, 3, 4. — 4. Dan., XIII, 42. — 5. L. II Contra Marcio., C. 5. — 6. Is., XLI, 23. — 7. Apolog., C. 20 — 8. L. V de Civ. Dei, c. 9, Opp. t. VII, p. 121, Parisiis, 1685. — 9. Cf. S. Thomas 2 2ae, Quaest. CLXXI, art. 3, ubi sanctus Doctor, comparatione instituta inter diversos prophetiae gradus, concludit *ad prophetiam propriissime pertinere revelationen eventuum futurorum.*

volvuntur incomparabiliter supereminet, omnia simul suis subiecta conspectibus praesentialiter videt [1].

4. — * **Solvitur tacita obiectio.** — Quod si quando particulae *forte* vel *forsitan* adhibentur in Scriptura in connexione cum Dei scientia de futuris, sicut quando dicitur [2]: *Cum ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas, ne forte videat Dominus, et displiceat ei:* et rursus [2]: *Mittam Filium meum dilectum: forsitan cum hunc viderint, verebuntur,* — hoc non est propter aliquam in Deo loquente dubitationem, sed potius ad hoc ut increpetur hominis dubitatio de eis quae certo credere deberet. *Ille qui omnia scit,* ait S. Augustinus [4], *quando dicit* FORSITAN, *non dubitat, sed increpat... Dubitationis verbum est quando dicitur ab homine, ideo dubitante quia nesciente; cum vero dicitur a Deo verbum dubitationis, cum Deum nihil utique lateat, illa dubitatione arguitur infidelitas, non opinatur divinitas.*

5. — **Rat. theol.** — I. Deus certo et infallibiliter cognoscit non modo ea quae actu sunt, sed etiam ea omnia quae sunt in potentia sua vel creaturae, secus finita esset eius scientia. Atqui aliqua horum sunt contingentia nobis futura. Ergo Deus certissime cognoscit omnia futura contingentia.

II. Deus certissime cognoscit omnes voluntatis suae determinationes. Atqui nihil aliquando futurum est, cuius Dei voluntas non sit causa, sive quia illud faciat, sive quia illud permittat, sive quia illud quocumque modo ad finem suum ordinet.

6. — PROP. II. — **Deus cognoscit futura contingentia, secundum quod eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate, et non tantum secundum quod habet rationes rerum apud se praesentes.**

Praenotandum. Ad huius propositionis evidentiam, scien-

1. Epist. IV, Cap. VII. Hanc de theatro similitudinem, iamdiu posuerat CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromat., l. VI, sub fin., t. II, p. 821, Venet., 1757. — 2. PROV., XXIV, 17. — 3. LUC., XX, 3. — 4. Tract. XXXVII, in Io, Opp. t. III, P. II, p. 551.

dum est quod contingens aliquod potest dupliciter considerari: uno modo, *in seipso*, et sic secundum quod iam actu est; alio modo, ut est *in sua causa*, et sic ut futurum est. Priori modo, contingens non consideratur ut futurum, sed ut praesens, nec ut ad utrumlibet contingens sive indeterminatum, sed ut determinatum ad unum; alio autem modo, contingens consideratur ut nondum ad unum determinatum. Ex hisce sequitur quod contingens, ut est actu in seipso, utpote quod iam determinatum est ad unum, potest infallibiliter subdi certae cognitioni, ut puta, sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Contingens autem, consideratum ut est in sua causa, cum non sit ad unum determinatum, non subditur per certitudinem alicui cognitioni; unde quicumque cognoscit effectum contingentem in eius causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem.

7. — **Rat. theol.** — Ea quae obiiciuntur alicui intellectui secundum quod actu sunt in seipsis, cognoscuntur ab eo ut actu praesentia, et ita, ut iam ad unum determinata. Atqui futura contingentia ita sunt apud Deum, ut obiiciantur divino intellectui secundum quod sunt actu in seipsis. Ergo Deus futura contingentia cognoscit secundum quod eius intuitus fertur ab aeterno super omnia prout sunt in sua praesentialitate iam ad unum determinata.

Quod ut manifestius fiat, recolendum est cognitionem Dei mensurari aeternitate, sicut eius esse: sed aeternitas tota simul existens ambit totum tempus: ergo, licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse sicut nos, sed simul. Igitur contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum divino conspectui praesentia subduntur, et ita secundum quod per suam praesentialitatem Dei oculo subduntur.

8. — * **Scholion.** — Advertendum hic est, id quod in thesi dicitur, Deum futura contingentia cognoscere, *non tantum secundum quod habet rationes rerum apud se praesentes:* talis quippe assignatio, etsi vera sit, non tamen sufficiens est;

unde sanctus Thomas potius ex mente aliorum, quam ex propria illam proponit.

Revera, evidentissimum est non posse a Deo aliquid cognosci, nisi in quantum ipse habeat rationes cognitorum apud se praesentes, cum omnis cognitio contingat secundum quod cognitum est in cognoscente. Cum igitur aliquid non possit esse futurum, nisi propter aliquam rationem imitabilitatis divinae essentiae, oportet ut quaecumque imitabilitatis ratio, etiam quae sit secundum liberam determinationem creaturae rationalis, sit apud Deum aeternaliter praesens, et ita quod Deus futura contingentia, sicut et alia quaecumque, cognoscat, secundum quod habet rationes rerum apud se praesentes, id est secundum quod sunt sibi praesentes secundum suum esse ideale.

Sed quia haec ratio communior est, non tangit enim expresse difficultatem de futuris contingentibus, quae nondum determinatam veritatem habent, sed valet aequaliter etiam pro praesentibus et praeteritis, imo pro mere possibilibus, ideo S. Thomas, illa ratione vix tacta, insistit in ratione formali, quae est Deum videre futura contingentia, in quantum intuitus eius fertur ab aeterno super res prout sunt actu in seipsis, et sic prout subduntur divino conspectui in sua praesentialitate.

Quia vero res futurae in tantum praesentes aeternitati sunt, in quantum in divina voluntate est ut sint, ideo quod res futurae cognoscantur in sua praesentialitate, ultimo dependet a libera determinatione divinae voluntatis; ita quod iam liceat rationes rerum ita distinguere, ut si quidem agatur de essentiis rerum, quae a divina voluntate non dependent, has proprie Deus videt in rationibus quas habet apud se praesentes; si vero agatur de rebus contingentibus, proprie videntur in sua ad aeternitatem praesentialitate, quae quidem in tantum praesentes aeternitati sunt, in quantum est in libera determinatione divinae voluntatis ut sint.

9. — **Explicatur.** — Et haec quidem ratio obvia est; sed

difficultas est quomodo intelligatur res futuras esse praesentes aeternitati secundum quod sunt actu in seipsis, ut inculcat Angelicus; — quia si dicantur aeternitati praesentes secundum suum esse reale, iam verum erit dicere quod res sunt ab aeterno creatae, quod falsum est; et similiter sequetur duo contradictoria esse simul vera: verbi gratia, poma quae post annum gignentur nunc non esse secundum suum esse naturale, et tamen nunc esse.

Ad quod intelligendum, considerandum est quod *nunc aeternitatis* est totum simul immobiliter, *nunc* autem *temporis* semper est in motu, et istud nunc comprehenditur ab illo, sicut a mensura inadaequata et excedente.

Porro, ut explicat Caietanus [1], quando dicitur quod res sunt semper vel ab aeterno Deo praesentes secundum suum esse actu in rerum natura, sensus non est quod in quolibet *nunc temporis* res sint praesentes aeternitati, sed quod in quolibet *nunc aeternitatis* res sunt ita aeternitati praesentes.

Primum sibi vellet coexistentiam cuiuslibet rei ad aeternitatem commensurari cuilibet temporis instanti, sic quod existentia, verbi gratia, instantis in quo sol cras oritur, commensuraretur instanti alicui praecedenti aut subsequenti, quod profecto falsum est. Sensus igitur est quod res sunt praesentes aeternitati in quolibet nunc aeternitatis, ita quod coexistentia cuiuslibet rei ad aeternitatem salvetur in quolibet nunc aeternitatis. Et quia aeternitas non habet nisi *unum nunc* quod est totum simul, coaequans ipsam aeternitatem et omne tempus excedens, ideo omne instans nostri temporis et quidquid in illo est aut fit, salvatur in nunc aeternitatis, et mensuratur ab illo, tanquam a mensura inadaequata et excedente.

Secundum haec principia, facile dilui potest sequens sophisma: Res sunt semper vel ab aeterno praesentes Deo secundum suum esse actu in rerum natura, ergo res sunt revera ab aeterno conditae; — siquidem distinguendum est: Si

1. Hoc loco.

ly *sunt* consignificaret nunc temporis, et ly *semper* vel *ab aeterno* distribueret pro omni temporis differentia, res essent revera ab aeterno conditae, *conc.;* si vero ly *sunt* significat nunc aeternitatis, et ly *semper* vel *ab aeterno* tenetur prout importat sempiternitatem perfectam, sequitur res esse revera ab aeterno conditas, *nego.*

Huc faciunt verba sancti Doctoris [1]: *Licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis.* Huc quoque referri debent quae interdum a sanctis Patribus leguntur dicta, nempe Deo nihil esse futurum, nihil praeteritum, sed omnia praesentia: aeternitas enim eminenter continet omnes temporum rerumque successiones, non alternis vicibus, eamdem rem complectens nunc ut futuram, nunc ut praesentem, nunc ut praeteritam; ideoque comprehendit, per modum simplicissimum, totam rei praesentiam ad aeternitatem.

Et haec praesentia futurorum est intellectui divino ratio cur sancto Augustino visum fuerit negandum quod Deus habeat praescientiam futurorum. *Quid est praescientia,* quaerit ille [2], *nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo qui omnia praetergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, et per hoc iam non praescientia, sed scientia dici potest.*

Demum, ex hisce principiis diluitur superius propositum dubium, scilicet, si res futurae sint Deo praesentes secundum suum esse actu in rerum natura, ergo sequitur duo contradictoria esse simul vera, scilicet rem futuram nunc esse actu, et eamdem rem nunc non esse actu: nimirum, quando dicitur: res futura est nunc actu, ly *nunc* consignificat nunc *aeternitatis;* quando autem dicitur: res futura non est nunc actu, ly *nunc* consignificat nunc *temporis*, unde haec contradictoria non sunt.

10. — ***Confirmatur.** — Huius rei uberiorem intelligen-

1. 1, Quaest. XX, art. 2, ad 2m. — 2. L. II ad Simplic., c. 2, Opp. t. VI, p. 112, Parisiis, 1685.

tiam exhibet S. Doctor verbis quae habet in responsione ad tertium. *Ea quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate quae est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cuius intelligere est in aeternitate supra tempus. Sicut ille qui vadit per viam non videt illos qui post eum veniunt, sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud quod scitur a nobis, oportet esse necessarium, etiam secundum quod in se est, quia ea quae in se sunt contingentia futura, a nobis sciri non possunt; sed ea quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur.*

Quae res ulterius illustratur iis quae alibi tradit Angelicus [1]. *Intelligere Dei*, ait, *successionem non habet, sicut nec eius esse; est igitur totum simul, semper manens, quod de ratione aeternitatis est: temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis, quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui: huius enim similitudinem habet instans temporis; sed eius indivisibilis, quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato coexistit; nam cum tempus motum non excedat, aeternitas quae omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas, cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim inter circumferentias signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit, centrum vero quod est extra circumferentiam ad quodlibet punctum in*

1. C. Gent., l. I. c. 66.

circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere, nisi toti, quia successionis durationem non habet; quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens, nec tamen quod quadam parte temporis agitur semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum, quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

11. — Scholion. — At, ex eo quod Deus cognoscit futura contingentia, minime sequitur ista futura desinere esse contingentia, quasi scientia Dei, quae profecto est causa rerum, utpote necessaria, necessitatem in effectibus inducat. Nam relate ad futurum contingens liberum, scientia Dei habet rationem causae supremae, voluntas autem hominis, rationem causae proximae. Atqui, licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem, sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Unde futura contingentia libera scita a Deo, propter suas causas proximas, sunt contingentia, *licet scientia Dei quae est causa prima, sit necessaria* [1].

Porro, ne ista ultima Angelici verba perperam intelligantur, posset enim aliquis argumentum ex hoc desumere ad concludendum aut Deum necessario produxisse res scitas, aut per suam scientiam imposuisse rebus scitis necessitatem, opportunum erit hic declarasse quo sensu formali sint accipienda. — Dicimus *sensu formali:* nam sensus veluti materiales multiplices sunt: potest enim intelligi vel quod scientia Dei sit omnino certa, immutabilis et infallibilis, vel quod absolute

1. Ad 1m.

sit necessarium Deum habere aliquam scientiam, quaecumque ista sit, vel quod ex hypothesi quod Deus scientiam de re aliqua habeat, non possit illam non habere, aut ex hypothesi quod aliquid aliquo modo existat, non possit a Deo ignorari.

At, sensus formalis illorum verborum erui debet ex comparatione instituta inter scientiam Dei et eius voluntatem. *Deus*, ait idem Angelicus [1], *quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult.* Cuius differentiae rationem reddit quia *scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria, propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult* [2]: unde necesse est Deum alia scire; non autem necesse est ipsum alia velle.

Ad excludendam autem falsam persuasionem quod Dei scientia inducat rebus scitis necessitatem, et ita tollat a futuris liberis contingentia, statuitur a S. Doctore, in secunda et tertia difficultate duplex propositio nunc examinanda.

12. — * **Quaestio I.** — *Quisnam sit sensus huius propositionis :* SI DEUS SCIVIT HOC CONTINGENS ESSE FUTURUM, HOC ERIT.

Resp. Haec propositio, quae resolvitur in istud enthymema : *Deus scivit hoc contingens esse futurum : ergo hoc erit,* — ideo difficultatem patitur, quia si dicatur antecedens absolute necessarium, ergo et consequens erit absolute necessarium, quum antecedens se habeat ad consequens sicut principium ad conclusionem vel causa ad affectum, et ita Dei scientia necessitatem rebus imponit; si autem dicatur consequens con-

1. 1, Quaest. XIX, art., 3, ad 6^{m}. — 2. IBID. Cf. quae habet S. Thom., l. I, C. G. cc. 66-67.

tingens, ergo et antecedens erit contingens, quod esse posse non videtur, quum antecedens sit aeternum et de praeterito. – Ad quod solvendum alii alias vias ingressi sunt.

α) Quidam dixerunt antecedens esse contingens, non vero necessarium ; quia, licet sit praeteritum, tamen importat respectum ad futurum. — Sed hoc non aufert ab antecedente necessitatem ; quia quod habuit aliquando respectum ad futurum, necesse est habuisse, et hoc adeo ut verum esset, etiam in hypothesi quod futurum non esset sequuturum aliquando.

β) Alii dixerunt antecedens illud esse contingens, quia componitur ex necessario et contingenti, sicut haec propositio : *Socrates est homo albus*, est contingens. — Sed nec ista ratio valet, quia in hac propositione : *Deus scivit hoc contingens esse futurum*, contingens non ponitur tanquam principalis pars propositionis, sed tantum tanquam materia verbi, quae non mutat modum propositionis, et nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Tam enim verum est quod Deus scivit hoc contingens esse futurum, quam quod Deus scivit necessarium esse futurum ; sicut etiam tam verum est quod *dixit insipiens in corde suo : non est Deus*, quam quod, *ego dixi in excessu meo : omnis homo mendax*.

γ) Alii autem, concedentes antecedens esse necessarium absolute, negaverunt consequens esse necessarium absolute, eo quia antecedens est tantum causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. — Respondet S. Thomas hanc rationem, licet apparenter solvat difficultatem, tamen non esse bonam, quod patet exemplo *a pari*. Quia si vera esset haec propositio : *Si Deus scit hoc contingens esse futurum, hoc erit*, hoc sensu intellecta, quod licet antecedens remotum sit necessarium, consequens tamen est contingens propter subintellectam causam proximam contingentem, deberet *a pari* esse vera haec altera : *Si sol movetur, ergo herba germinabit*, cum et ibi exprimatur in antecedenti causa necessaria, et subintelligatur causa proxima contingens :

hanc tamen propositionem falsam esse testis est Domini nostri de seminatore parabola [1].

δ) Dicendum est igitur quod et consequens est necessarium, sed in illo ordine in quo et antecedens est necessarium. Porro antecedens est necessarium non secundum esse sciti in se, sed secundum esse sciti quod est in anima, id est in mente Dei. Quotiescumque autem in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, consequens est sumendum non secundum esse quod habet in se, sed secundum esse quod habet in anima; sicut cum dico: *Si anima intelligit aliquid, hoc est immateriale*, intelligendum est quod illud est immateriale, non secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in intellectu. Pariter si dicam: *Si Deus scivit aliquid, hoc erit*, consequens est intelligendum prout subest divinae scientiae, id est prouti est in sua praesentialitate: et secundum quod subest divinae scientiae in sua praesentialitate, necessarium est, sicut et antecedens, quia *omne quod est, dum est, necesse est esse:* ut ait Philosophus [2].

13. —* Notandum. — Circa verba S. Thomae, dicentis quod antecedens: *Deus scivit hoc contingens esse futurum* est necessarium absolute, sedulo notandum est non esse S. Doctoris mentem quod haec propositio sit necessaria, eo modo quo in logica propositiones necessariae vocantur. Propositiones enim necessariae illae sunt, quae sunt in materia necessaria vel naturali, id est, in quibus praedicatum necessario inest subiecto, sicut ista: *Homo est animal;* sed scire contingens aliquod esse futurum, non est necessarium Deo, sicut non est necessarium illum creasse mundum. Ergo illa propositio non est in materia necessaria. Est tamen propositio necessaria ex

1. Matth., XIII. — 2. L. 1 Periherm., c. 6. Unde eadem ratione peccaret qui intelligeret hoc dictum quasi esset sumendum independenter ab actu animae, ac ille qui, ex eo quod si sit Deus, deduceret hunc debere habere omnes perfectiones et consequenter esse, et sic inferret contra atheum: *Ergo Deus est*. Nimirum, non licet ab ordine logico, in quo adseritur Deum habere necessario existentiam, transitum facere ad ordinem realem, in quo atheus Deum esse negat. Cf. quae diximus in 1 Parte huius tract., Quaest. II, art. 1, n. 8, pp. 122, seqq.

hypothesi, quemadmodum scilicet solet dici omne *quod est, dum est, necesse est esse*, quod quidem clarum est.

At vero S. Doctor non dicit quod illa propositio sit necessaria ex hypothesi, sed *absolute*. Dicendum igitur necessarium absolute hic esse sumendum per respectum ad tempus, et secundum quod propositio quae est de praeterito distinguitur a propositione de praesenti et de futuro. Nam, licet propositio quae est de praeterito, ut enunciata propositio, non sit in materia necessaria, est tamen necessariae immutabilitatis, quia quodcumque eveniat, semper verum erit, verbi gratia, Petrum cucurrisse, si cucurrerit. E contra, non semper verum erit Petrum currere, sed tantum dum actu currit, nec semper verum est Petrum cursurum esse, sed tantum antequam currat: e contra propositio de praeterito cum, quodcumque eveniat, veritatem habeat, ideo a S. Thoma hic necessaria absolute dicitur[1].

14. — * **Quaestio II.** — *Quisnam sit sensus huius propositionis:* OMNE SCITUM A DEO NECESSE EST ESSE?

Resp. Differentia est inter id quod dicitur: *Omne scitum a Deo necesse est esse,* et id: *Omne scitum a nobis necesse est esse.* Nam, cum dicitur quod omne scitum a nobis necesse est esse, hoc verum est tum secundum quod scitum subest scientiae nostrae, tum etiam in se; et ratio est quia a nobis nequit sciri, nisi sit aut praesens, aut praeteritum: sed cum dicitur quod omne scitum a Deo necesse est esse, hoc verum est solum secundum modum quo scitum subest scientiae divinae, non autem in se. Revera, quae Deus scit, oportet esse necessaria, non absolute secundum quod in propriis causis considerantur, sed secundum modum quo subsunt scientiae divinae; quae autem a nobis sciuntur sunt etiam necessaria secundum se, quia a nobis non potest sciri nisi id quod iam in se est, aut fuit.

1. Advertendum sedulo est textum S. Thomae (ad 2m) ita legi debere: *Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens* NON *sit necessarium absolute, quia,* etc.: contextus enim particulam negantem exigit, licet in recentibus S. Thomae editionibus communiter desideretur.

Unde, haec propositio: *Omne scitum a Deo necesse est esse*, intellecta de re et in sensu diviso, falsa est: intellecta vero de dicto et in sensu composito, vera. Scilicet, res, seu id quod est subiectum scientiae divinae, in se considerata, non est quidem necesse esse, licet hoc dictum, *scitum a Deo esse*, sit necessarium. Propositio enim in sensu diviso est propositio intellecta de re independenter a forma adserta; in sensu autem composito est propositio intellecta de re, sed sub forma et praecise secundum formam positam. Sic cum dico: *Iustus potest fieri peccator,* haec propositio vera est in sensu diviso, non autem in sensu composito; nam non potest homo, iustus manens, fieri peccator, sed debet iustitiam exuere, et illam a se quasi dividere.

Sed *instant* aliqui dicentes hanc distinctionem valere tantum in illis rebus in quibus forma est separabilis a subiecto, non autem in illis in quibus forma non est separabilis a subiecto: in illa autem propositione: *Omne scitum a Deo necesse est esse*, forma seu quod res sit scita, est inseparabilis ab ipsa re. Et exemplum adducunt dicentes, in hac propositione: *Nigrum potest esse album*, valere distinctionem datam, ut propositio sit vera in sensu diviso, falsa in sensu composito, quoadusque subiectum nigredinis possit ipsam nigredinem exuere, puta per ablutionem. Sed non ita foret, si forma ipsa esset inseparabilis a subiecto, sicut est nigredo ab Aethiope seu a corvo, quo in casu haec propositio: *Aethiops potest esse albus*, est falsa in utroque sensu.

At *respondet* S. Thomas valere utique prolatam distinctionem pro casu nostro; quia, licet scitum semper sciatur, cum importet actum scientis, tamen ipsi rei scitae potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod stat sub actu sciendi; cum hoc quod dico, *scitum esse*, non importet aliquam dispositionem subiecto inhaerentem, sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

Unde concludendum est quod scientia Dei non inducit in re aliquam necessitatem; quod S. Augustinus pulcherrime il-

lustrat, comparans scientiam Dei relate ad res ipsas, memoriae quam nos habemus de rebus. *Sicut tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt*[1]. Sanctus autem Hieronymus ulterius audet, dicens[2]: *Non ex eo quod Deus scit futurum aliquid, ideo futurum est, sed quia futurum est, ideo Deus novit.* Boetius quoque dicit[3]: *Haec* (sc. futura) *igitur etiam praecognita liberos habent eventus; nam sicut scientia praesentium rerum nihil his quae fiunt, ita praescientia futurorum nihil his quae ventura sunt, necessitatis importat*[4].

15. — Corollaria. — Ex his quae hucusque disseruimus, sequentia deduci possunt.

α) Deus non videt futura contingentia, ut volunt aliqui, in proximis eorum causis quocumque modo consideratis; nam cum de ratione causae liberae, de qua nobis est quaestio, sit indifferentia ad utramlibet partem contradictionis, illa nequit esse ratio sufficiens certae et infallibilis cognitionis de futuris contingentibus, ab ea aliquando causandis. *Quicumque*, ait Angelicus, *cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem.*

β) Nec Deus videt futura libera absoluta in decreto quo decernit se, cum libera voluntate, ad actum futurum ponendum concurrere, in hypothesi quod praeviderit voluntatem esse acturam, si concursum suum decreverit, ut voluit Molina, et post ipsum Suarez, Franzelin, aliique: quia aut voluntas, sub influxu auxilii dandi, se determinaret independenter ab hoc auxilio, et tunc Dei decretum in ultima analysi penderet ab hominis determinatione, aut voluntas se determina-

1. L. III, de Lib. Arbit., c. 4, Opp. t. I, p. 614. — 2. In Cap. XXVI Ier. — 3. L. V de Consol. Phil., pros. 4. — 4. Quod etiam pulchre tradit Aligherius:

La contingenza, che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende,
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.

Necessità però quindi non prende
Se non come dal viso, in che si specchia
Nave che per corrente giù discende.

(*Parad.*, Cant. XVII, vers. 37, seqq.).

ret dependenter ab hoc auxilio, et tunc potius Deus videret futura libera absoluta in suis decretis absolutis, aut in motione quam daturus esset voluntati humanae.

γ) Sed nec bene dicitur quod Deus videat futura libera absoluta in talibus suis decretis praedeterminantibus, ut posuit Bannez et cum eo Billuart, aliique, sive in praevio concursu quem voluntati erit daturus: huiusmodi enim praevius concursus, utpote qui libertatem hominis intactam haud relinquit, non potest esse sufficiens ratio cur contingens liberum subdatur per certitudinem divinae cognitioni, maxime cum fuerit a Tridentino definitum, *liberum arbitrium a Deo motum et excitatum posse dissentire, si velit* [1]; et licet nihil divinae voluntati resistat, tamen non cessat res quas Deus vult fieri, fieri contingenter, si ita earum naturâ postuletur ut fiant: nam, *ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult* [2].

Caeterum, quid de hisce decretis praedeterminantibus scholae Bannezianae sit decernendum, alibi declaravimus [3].

δ) Nec satis est ut dicatur ista futura libera videri in divina Essentia utcumque, quasi in specie intelligibili, ut habet *Thomas ex Charmes* [4]; quia, licet verum sit futura libera videri in divina Essentia, tamen tradi debet propria ratio de cognitione futuri contingentis, solvendo dubium quomodo hoc *actu* videatur, cum futurum nondum habeat determinatam naturam; nec sufficit si addatur, cum praelaudato auctore [5], quod Deus ea videat in seipsis terminative vel obiective, seu in determinata eorum veritate, quia hoc praecise quaeritur,

1. Sess. VI, Can. 4. — 2. 1, Quaest. XIX, art. VIII, ad 2m — 3. In Tract. nostro de Gratia, Quaest. CXI, Dissert. specialis. Monet hic opportune Ios. Scheeben (Handbuch, etc., n. 445, p. 642): *In dieser Erklärung der Art und Weise, wie Gott die freien Handlungen der Geschöpfe von Innen heraus schaut, sind im Grunde alle Theologen einig, nur dass die verschiedenen Schulen bald zu stark und einseitig hervorheben, dass die freien Handlungen in und aus der Bewegung von Seiten Gottes wie in einem medium erkannt würden, bald zu vorwiegend betonen, dass die freien Handlungen ohne medium nur in sich selbst, wie sie aus dem geschöpflichen Willen hervorgehen, erkannt würden.* — 4. Tract. de Deo, Sect. II, § II, concl. IV. — 5. Ibid.

nempe undenam istam determinatam veritatem futura libera habeant.

ε) Denique, nec sufficiet dixisse Deum videre futura libera absoluta, secundum quod rationes eorum sunt sibi praesentes, nam, ut supra advertimus [1], evidentissimum est Deum non posse aliquid cognoscere, nisi illius ratio sit sibi praesens, sicut nec nosipsi aliquid cognoscere possumus, nisi illius ratio sit in intellectu nostro: cognitio enim contingit secundum quod cognitum est actu praesens in cognoscente, sive secundum se, sive secundum suam repraesentationem. Unde, a dicente Deum videre futura libera secundum quod rationes eorum sunt sibi praesentes, statim quaeritur: *Sed quomodo habet Deus rationes rerum apud se praesentes?*

ζ) Unica igitur responsio est Deum habere rationes rerum apud se praesentes, in quantum res futurae obiiciuntur in sua praesentialitate divino conspectui, ut habet Angelicus. — Quod quidem, ut innuimus, non excludit quin Deus videat futura contingentia in libera suae voluntatis determinatione; immo hoc supponit, cum aliquid non possit omnino esse, nisi Deus voluerit; sed praesentialitas ad aeternitatem debet accipi tanquam conditio ex parte rei visae, quae conditio, licet valeat aequaliter pro praeteritis et pro praesentibus, sicut pro futuris, tamen cum sermo est de praeteritis et praesentibus, tacetur et tanquam sufficienter nota relinquitur; cum vero agitur de futuris contingentibus, debet formaliter exprimi, propterea quod, cum huiusmodi futura determinatam veritatem nondum habeant, ideo non viderentur habere obiectivam cognoscibilitatem.

Quapropter, ratio cognitionis futurorum liberorum debet repeti, secundum quod indoles praesentis disputationis exigit, in qua nondum de Dei voluntate et motione actum est, a coexistentia rerum aeternitati, tanquam a conditione *sine qua non* eorum cognitionis: quia vero nonnisi postea [2] determinabitur nihil prorsus esse quin Deus illud esse voluerit, ideo tunc

1. P. 77, n. 8. — 2. Quaest. XIX.

deducetur Deum futura cognoscere, sicut praesentia et praeterita, secundum quod ea esse decreverit, non quidem decretis praemoventibus aut praedeterminantibus, ut vult schola Banneziana, nec decretis subsequentibus liberam voluntatis determinationem, ut voluit Molina, utrumque enim a vero exorbitat, sed in decreto quo determinaverit rem se movere secundum modum illius naturae [1].

Quod autem ita sit, patet: quia cum mensuratum debeat esse praesens mensurae suae, et quidem totum mensuratum toti mensurae inadaequatae et excedenti, ideo oportet ut quodlibet *nunc* temporis sit actu praesens unico *nunc* aeternitatis, quod ambit et supereminenter comprehendit totum tempus. Quapropter, formalissima ratio qua Deus videt futura contingentia est quia eius intuitus, qui profecto aeternitate mensuratur, tamquam a mensura identica formaliter cum ipso mensurato, fertur in res, prouti res istae ab aeternitate comprehensae, actu et secundum suum esse reale, sunt praesentes aeternitati, ut egregie explicat Caietanus [2]. Quibus concordant ea quae habet S. Augustinus [3]: *Praeterita et futura*... (sunt) *cuncta* (Deo) *praesentia;* qui antea dixerat [4]: *Apud* (Deum) *nec praeterita transierunt et futura iam facta sunt;* et [5]: *Quid*

1. De hac momentosa quaestione, videri potest Card. SATOLLI, de Operat. divinis, Lect. V, Romae, 1885; Card. Ios. PECCI, S. Tommaso circa l'influsso divino e la scienza mezza. Accademia Rom. di S. Tomm., Vol. V, fasc. 1, 1885, p. 99. Aureum hoc opusc. in linguam gallicam vertit F. DESHAYES, La prédétermination physique et la science moyenne; Cf. etiam AL. AD. PAQUET, De Deo uno et trino, Disp. IV, p. 190, Romae, 1905. — Expositionem systematis praemotionis physicae in relatione ad Dei scientiam de futuris contingentibus reperies apud Clarmum P. H. BUONPENSIERE, O. P., Commentaria in 1 Partem Summae theol., pp. 601, seqq. Videri etiam pro hac parte possunt P. M. DUMMERMUTH, O. P. D. Thomas et doctrina praemotionis physicae, Parisiis, 1886; Defensio doctrinae S. Thomae, Lovanii, 1895; A. GAYRAUD, Thomisme et Molinisme, Paris, 1889, etc. — Ex adverso videri potest Clarmus P. LUD. BILLOT, S. I., qui hanc statuit thesim (XXII): *Deus infallibiliter in seipso cognoscit omnia libera futuribilia, secluso omni decreto praedeterminante suae voluntatis. Actus vero liberos absolute futuros, non quidem ut futuros, sed ut praesentes intuetur in decreto quo vult ipsos transferri in ordinem existentium, secundum ipsissimam rationem contingentiae et libertatis, quae in scientia conditionalium fuit praevisa.* Romae, 1902. — 2. Commentatoris sensus ipsum Sylvium effugisse videtur, h. l. — 3. L. XV DE TRIN., c. 7. Opp., t. VIII, p. 975. — 4. L. V, c. 16. Ibid., p. 844. — 5. L. II AD SIMPLIC., q. 2, Opp., t. VI, p. 112.

futurum est Deo, qui omnia praetergreditur tempora? Denique recolendum est id quod sanctus Thomas superius posuit [1], scilicet Deum non solum cognoscere res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscere eas in propria natura [2].

16. — Conclusio. — Igitur Deus videt alia a se non in ipsis rebus sed in sua Essentia, et res quidem mere possibiles in scientia simplicis intelligentiae, res vero quae aliquando sunt actu, in scientia visionis. Et quia Deus est causa rerum per suam scientiam adiecta voluntate, ideo necesse est Deum videre ea quae aliquando sunt in ipsamet sua voluntate decernente ut res sit aliquando. Quia autem difficultas specialis circa futura contingentia proponitur, eo quia ista nondum sunt ad unum determinata, ideo resolvitur dicendo ea non cognosci a Deo prout sunt futura in suis causis, sed prout sunt in sua praesentialitate oblata conspectui divino. Quae ita cum sint, cum Caietano censemus [3] nihil addendum esse hoc loci S. Thomae doctrinae [4].

Ex quibus patet cur S. Thomas, cum antea [5] categorice negaverit Deum res alias a se videre in ipsis rebus, nunc idipsum concedere videatur, dicens Deum videre futura contingentia prout unumquodque eorum est actu in seipso: quibus tamen verbis praecedentem doctrinam minime retractat, sed potius complet. Nam, cum de rebus ageret in genere, primo loco negare debuit Deum illas videre in medio sive specie intelligibili alia ab ipso Deo, sed potius secundum quod habet

1. Art. 6, ad 1m. — 2. Haec veritas ita exponitur ab ALIGHERIO:

... Come veggion le terrene menti
Non capere in triangolo due ottusi,
Così vedi le cose contingenti
Anzi che sieno in sè, mirando il punto
A cui tutti li tempi son presenti.

Parad. Cant. XVII, vers. 14, seqq. — 3. Hoc loco. — 4. Cf. Ios. KLEUTGEN, S. I., Theologie der Vorzeit, Vol. I., passim. — 5. Art. 5.

omnium rerum rationes apud se praesentes, ne scilicet poneret illius cognitionem determinatam et specificatam a rebus. Quo quidem iam generice statuto, subibat inquirendum de prima et fundamentalissima distinctione inter res mere possibiles et res quae aliquando sunt: ut, cum Deus dicatur illas cognoscere scientia simplicis intelligentiae, has autem scientia visionis, iam conclusio prodiret, illas quidem in nuda notitia, has vero in notitia, voluntate adiecta, a Deo videri. Cum autem adhuc superesset difficultas de futuris contingentibus absolutis, utrum nempe certe a Deo cognosci valeant, quod quidem quomodo esse possit non videbatur, quum illa obiectivam realitatem nondum habeant, ideo quaestio altiori criterio solvenda fuit, ut scilicet diceretur videri quidem futura contingentia absoluta in essentia divina adiectâ voluntate, hac tamen ratione, scilicet prout sunt actu in seipsis praesentia aeternitati, quae illa omnia comprehendit cum excessu. Quae quidem ratio aeque valet et pro praeteritis et pro praesentibus, licet pro hisce dubium non moveretur, quia satis constat ea iam in aeternitate comprehendi.

Igitur quando negabatur res alias a Deo videri in seipsis, sensus erat non videri a Deo res in seipsis tanquam in medio cognitionis ; quando autem hic dicitur res videri a Deo prout sunt actu in seipsis, sensus est res videri obiective et terminative, non tantum secundum esse quod habent in Deo aut in causis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis in quantum praesentes sunt aeternitati. *Divinus intellectus*, ait S. Thomas [1], *ab aeterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis.*

ARTICULUS XIV. — *Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.*

1. – **Ratio articuli.** — *Enunciatio* actum animae significat, quo mens exprimit convenientiam vel repugnantiam

1. C. Gent., I, I. c. 67.

duorum conceptuum inter se, affirmando vel negando unum de alio. Necessitas autem enunciationum ex eo resultat quod, cum species intelligibilis aliqua non sufficiat ad repraesentandum omnia quae de re dici possunt, necesse est ut aliae et aliae species intelligibiles habeantur, quae sic componantur aut etiam dividantur in intellectu, ut inde enunciationes efformentur. Nimirum, cum species intelligibilis intellectus humani repraesentet unum et non aliud, intelligendo enim hominem, non ex hoc in ipso omnia quae ei insunt aut inesse possunt intelligimus, et similiter non omnia quae ei non conveniunt, hinc necesse est ut plura praedicata subiecto attribuamus, aut etiam a subiecto removeamus; et ita per successionem praedicatorum ea quae rei conveniunt, aut quae non conveniunt intelligimus.

2. — **Advertendum.** — At vero cavere debemus ne dicamus illam intellectus compositionem, quam enunciatio claudit, transferri ad rem ipsam, quasi aliud revera sit subiectum, aliud autem praedicatum. Nam ea quidem quae in re componuntur diversa sunt: sic duplex est compositio in re materiali: una, formae ad materiam; alia, accidentis ad subiectum. At compositio intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur. Nam, ut advertit S. Thomas [1], intellectus non sic componit, ut dicat quod *homo est albedo*, sed dicit quod homo est albus, id est, habens albedinem: idem autem subiecto est quod est homo et quod est habens albedinem. Idipsum dici debet de compositione formae et materiae: nam in hoc quod dico: *Homo est animal rationale*, animal significat id quod habet naturam sensitivam; rationale autem, quod habet naturam intellectivam; homo vero, quod habet utrumque: et per hunc modum intellectus noster unum alteri componit praedicando sive enunciando.

In praesenti articulo duo quaerentur: *primo*, utrum Deus enuntiabilia cognoscat, id est, non modo enuntiationes quae

1. 1, Quaest. LXXXV, art. 5, ad 3m.

actu ab aliqua creatura fiunt, sed quae utcumque fieri possunt; *secundo*, quod praecipuum est, quomodo Deus illa cognoscat.

3. — PROP. I. — **Deus cognoscit omnia enuntiabilia quae formari possunt.**

Prob. Deus scit quidquid est in potentia sua vel creaturae: formare autem enuntiabilia est in potestate intellectus nostri; ergo omnes cogitationes hominum, in quibus quidem continentur enuntiabilia, cognoscit. Hinc dicitur [1]: *Dominus scit cogitationes hominum;* et iterum [2]: *Scit versutias sermonum et dissolutiones argumentorum;* rursusque [3]: *Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab illo ullus sermo.* Denique huc refert quod Deus exhibetur ut iudex omnium locutionum [4]: *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii*; quinimmo de secretis cordium cogitationibus dicitur [5]: *Omne secretum non est absconditum a te.*

4. — PROP. II. — **Deus scit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, sed per simplicem uniuscuiusque rei essentiae intelligentiam.**

Prob. I. Qui cognoscit rem et omnia quae alicui rei accidere possunt per unicam speciem quae ad ista omnia uno actu demonstranda sufficiat, cognoscit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, sed per simplicem intelligentiam essentiae uniuscuiusque rei. Atqui species divini intellectus. quae est ipsa divina essentia per quam Deus enuntiabilia intelligit, sufficit ad demonstrandum uno actu essentiam cuiusque rei et quaecumque ei accidere possunt. Ergo Deus enuntiabilia cognoscit, non per modum enuntiabilium, sed

1. Ps. XCIII, 11. — 2. Sap.. VIII, 8. — 3. Eccl., XLII, 20. — 4. Matth., XII. 36. Opportuna est hoc loci S. Thomae animadversio (Comment. in h. l. Matth.): *Quare* (Dominus) *non facit mentionem nisi de otioso* (verbo)? *Quia vult arguere a minori: quia si de otioso oportet reddere rationem, multo magis de pernicioso.* — 5. Ezech., XXVIII, 3.

per simplicem uniuscuiusque rei essentiae intelligentiam. — Revera, intellectus noster sic res intelligit componendo et dividendo, quia species intelligibilis eius non ita repraesentat unum, quod etiam repraesentet alia : unde quae seorsum intelligimus, oportet in unum redigere per modum compositionis et divisionis, enuntiationem formando ; sed Deus, eo ipso quod intelligit quid sit homo, intelligit omnia quae de homine praedicari possunt.

II. Insuper, Deus per suum esse quod est eius essentia, est similitudo τοῦ esse cuiuscumque rei. Sed omnis enuntiatio significat aliquod esse rei. Ergo Deus per suam essentiam est similitudo omnium enuntiabilium. — In quo hoc notandum venit, scilicet divinam Essentiam esse similitudinem enuntiabilium, non quidem in quantum enuntiabilia considerantur secundum modum significandi, qui est cum compositione et divisione, sed in quantum considerantur secundum rem significatam, nempe secundum quod significant esse vel non esse rei [1].

5. — *Confirmatur. — Deus se habet ad intelligenda enuntiabilia, sicut se habet ad intelligenda materialia et composita. Atqui materialia immaterialiter et composita simpliciter Deus intelligit. Ergo et enuntiabilia intelligit, non per modum enuntiabilium, scilicet componendo et dividendo, sed per simplicem intelligentiam essentiae uniuscuiusque rei. Quapropter legimus dictum in persona Dei [2] : *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae, neque viae meae viae vestrae;* quasi dicatur cogitationes nostras a Deo intelligi non per modum earum, sed per longe altiorem et eminentiorem modum.

6. — Difficultas. — Intellectus cognoscens enuntiabilia, componit et dividit. Atqui intellectus divinus non componit nec dividit. Ergo intellectus divinus non cognoscit enuntiabilia.

Resp. *Dist mai.* Cognoscens enuntiabilia per modum enuntiabilium, *conc.;* per simplicem intelligentiam, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* [3].

1. Ad 2m. — 2. Is., LV, 8. — 3. Ad 1m.

ARTICULUS XV. — *Utrum scientia Dei sit variabilis.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum res sint in continuo motu, veritas autem sit adaequatio intellectus et rei, videretur scientiam quam habet Deus de rebus, ut vera sit, debere mutari, quemadmodum scientia nostra mutatur, rebus mutatis : ad quod excludendum ponitur praesens articulus. — Porro, cum variatio in cognitione dupliciter possit contingere, *uno modo*, secundum veritatem et falsitatem, cum, mutata re, eadem opinio de re illa retinetur, *alio modo*, secundum diversitatem opinionum sibi succedentium, ut si primo opinemur aliquem sedere et postea opinemur eum non sedere [1], ideo intentio nostra est, ut quaecumque mutatio fingi possit, a Deo penitus excludatur.

2. — PROP. — **Scientia Dei est omnino invariabilis.**

Prob. Substantia Dei est omnino immutabilis [2]. Atqui scientia Dei est eius substantia. Ergo scientia Dei est immutabilis, seu invariabilis omnino.

Hinc de Deo pronunciat sanctus Iacobus apostolus [3] : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio* [4] ; qui etiam antea vocaverat Deum *Patrem luminum*, excludens ab eo non modo obumbrationum vicissitudines, sed etiam fluctuationem maioris et minoris lucis, metaphora desumpta ex sole et luna, quae et variationes in illuminatione pati videntur, puta per eclipses, et vicissitudines tenebrarum, sicut cum modo unum, modo aliud hemisphaerium illuminant.

Hanc eamdem veritatem ita egregie exponit S. Augustinus : *Nam sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est*

1. Ad 3m. — 2. I, Quaest. IX, art. 1. — 3. C. I, 17. — 4. Παρ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.

et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter[1]. Et S. Gregorius Papa: *Omnipotens Deus in semetipso habet sine immutatione mutabilia disponere; sine diversitate sui diversa agere; sine cogitationum vicissitudine dissimilia formare*[2].

3. — **Explicatur.** — Ad cuius rei evidentiam, sciendum est Deum omnino non posse plura scire quam quae sciat, licet possit plura facere quam quae faciat. Nam Deus scit non modo ea quae facit, sed ea etiam quae facere potest et non facit. Porro, ad hoc quod scientia Dei esset variabilis, necesse foret ut prius Deus aliqua nescivisset et postea sciret, quod quidem esse nequit, quia quidquid est vel esse potest secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Unde, ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet ponere quod ab aeterno sit scitum a Deo; et ideo Deus non potest plura scire quam quae sciat: implicat enim contradictionem dicere quod Deus antea aliquid nesciverit et postea sciat. — Potest tamen Deus plura facere quam quae facit: sed ex hoc nequit inferri quod possit plura scire quam quae sciat; et ex hoc quod scit quod aliqua possunt esse quae non sunt, vel etiam non esse quae sunt, non debet inferri quod scientia Dei sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem.

4. — * **Scholion.** — Quae cum ita se habeant, posset quis reputare Deum posse quidem plura scire quam quae sciat scientia visionis, secundum quam dicitur scire ea quae sunt in actu secundum aliquod tempus; quod quidem non argueret mutabilitatem in scientia divina, quia iam ab aeterno statuta sunt ea quae sunt aliquando quocumque modo fienda[3]. — Sed caute dici hoc debet, scilicet Deum posse plura scire quam quae sciat scientia visionis: nam verum quidem est, si intelligatur in sensu diviso, non autem in sensu composito; id est Deum non posse plura aut pauciora scire quam quae sciat

1. L. XIII Confess., c. 16, Opp., t. I, p. 231. — 2. Hom. XVII, in Ezech. — 3. Ad 2m.

aliquando fienda ; sed sicut scit tot fienda esse, ita potuisset scire alia esse fienda si voluisset, quod est alia scire scientia visionis in sensu tamen diviso. Nihilominus, quia quando dicitur: *Deus potest plura scire quam quae sciat*, importatur respectus ad ea quae iam scit, ideo haec propositio naturaliter secumfert sensum compositum, et ideo simpliciter est neganda.

5. — * **Confirmatur.** — I. Scientia Dei prior est rebus contingentibus ad quas se habet, tanquam causa necessaria quidem, sed remota. Res autem contingentes sunt propter causas proximas contingentes. Porro variatio in effectibus arguit quidem variationem in causis, sed non necessario in causis prioribus et remotis ; sufficit enim ut sit variatio in causa proxima. Unde, scientiâ Dei invariabili manente, potest variari et effectus et causa eius proxima: unde variatio rei non arguit variationem in scientia Dei ; cum contrarium in nobis eveniat, quorum scientiam variari necesse est, variatis rebus a quibus illa pendet[1].

II. Aliqua scientia potest variationem accipere, vel α) ratione habitus, vel β) ratione actus, vel γ) ratione medii, vel δ) ratione obiecti. Atqui divina scientia α) non est habitus, sed β) actus eius est purissimus, γ) cuius medium non admittit variationem, cum sit ipsa divina essentia; denique eius δ) obiectum primarium est ipse Deus, obiecta vero secundaria sunt volita a Deo immutabili et aeterna voluntate.

6. — * **Corollarium.** — Ex dictis patet differentia inter scientiam Dei et ea quae de Deo ex tempore dici solent, ut esse dominum, esse creatorem, etc. Nam *dominus* et *creator* important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt, quae propterea relationes sunt realiter in creaturis; sed scientia Dei importat relationem ad res scitas secundum quod sunt in Deo. unumquodque enim est intellectum actu, seu actu scitur, secundum quod est in intelligente, et ideo relatio est rationis utrobique. Cum autem res creatae sint in

1. Cf. C. Gent., l. I, c. 67.

seipsis variabiliter, in Deo vero invariabiliter, hinc nomina *dominus* et *creator* variantur secundum variationem creaturarum, et propterea dicuntur de Deo ex tempore; sed scientia quae dicitur relative ad scibilia prout sunt ab aeterno in mente divina, non variatur secundum variationem creaturarum, et sic ab aeterno de Deo dicitur.

Revera, *dominus* et *creator*, et similia nomina, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt; *scientia* autem, sicut etiam *amor* et huiusmodi, important relationes quae consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Quapropter priores relationes varie dicuntur de Deo secundum variationem creaturarum, aliae autem invariabiliter praedicantur de Deo [1].

7. — **Difficultas.** — Variatio in scientia contingit, cum quis modo scit enuntiabile verum esse, quod antea sciebat non esse verum. Atqui Deus scit modo aliquod enuntiabile esse verum, quod antea sciebat non esse verum, verbi gratia, scit nunc hoc enuntiabile: *Christum esse natum*, esse verum, dum antea sciebat illud non esse verum. Ergo scientia Dei est subiecta variationi.

Ante responsionem, advertimus nos antiquis nominalibus non consentire, solventibus hanc difficultatem, dicendo idem esse enuntiabile: *Christum nasci*, et *esse nasciturum*, et *esse natum:* quod ideo dicebant, quia eadem res per haec tria significatur, scilicet Christi nativitas, secundum quod sequitur quod Deus quidquid scivit sciat, quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. — Hoc, inquam, non est admittendum; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat, tum etiam quia sequeretur propositionem, quae semel est vera, esse semper veram, quod est contra Philosophum, dicentem quod haec oratio : *Socrates sedet*, vera est eo sedente, et eadem falsa est, eo surgente [2].

1. Ad 1m. — 2. L. de Praedic., c. 1. de Subst.

Ad responsionem igitur distinguenda est *maior*. Si quis ita cognoscit ista enuntiabilia per modum enuntiabilis, *conc.*: si per modum simplicis intelligentiae, *nego*. *Dist min.* Deus ista cognoscit per modum enuntiabilis, *nego*; per modum simplicis intelligentiae, *conc. Nego conseq. et conseq.* — Verum quidem est Deum cognoscere aliquod enuntiabile aliquando esse verum, aliquando autem non esse verum; sed per hoc non sequitur quod eius scientia sit variabilis. Nam sicut Deus scit aliquam rem aliquando esse et aliquando non esse, absque suae scientiae variatione, ita potest scire aliquod enuntiabile aliquando esse verum et aliquando esse falsum, absque eo quod eius scientia varietur: quod de scientia nostra dici nequit, quae variatur ad variationem enuntiabilium. Nam si prius sciamus aliquod enuntiabile, quod postea per mutationem rei falsum fiat, mutatur etiam nostra scientia, praecise quia cognoscimus enuntiabilia per modum enuntiabilis; ideoque variata enuntiabilis veritate, variatur etiam nostra scientia. Sed Deus simplici intelligentia omnia cognoscit in seipso: unde ex mutatione rerum, minime sequitur mutatio scientiae eius [1].

ARTICULUS XVI. — *Utrum Deus dė rebus habeat scientiam speculativam.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum in Deo sit omnis quaecumque concipi possit perfectio, hinc ultimo loco quaeritur utrum omnem scientiae perfectionem, quae sub respectu speculativi et practici continetur, possideat. — Ad quod solvendum, sciendum est quod intellectus speculativus extensione fit practicus [2]; quod sibivult intellectum practicum et intellectum speculativum non distingui tanquam diversas potentias, sed tantummodo penes diversam obiecti ordinationem. Cuius quidem

1. Ad 3m. — 2. L. III de Anima, t. 49.

ratio est quia intellectus speculativus est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis contemplationem, dum intellectus practicus illud ordinat ad opus : accidit autem apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, necne: unde haec differentia non facit differentiam formalem, id est, differentiam quae refundatur in differentiam potentiae sive etiam scientiae. Quapropter, obiectum intellectus speculativi est simpliciter verum ; obiectum vero intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri [1].

2. — PROP. I. — **Deus habet scientiam speculativam ac practicam.**

Prob. α) Deus habet scientiam *speculativam*, quia haec summam intellectus nobilitatem nominat [2] ; aliunde, quidquid nobilius est, est Deo attribuendum. Quocirca dicitur [3]: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.*

β) Habet etiam scientiam *practicam*, secus scientia Dei non esset undequaque perfecta : nam de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur etiam in quantum sunt *operabilia*; unde, cum Deus habeat scientiam omnibus modis perfectam, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia in quantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. — Non tamen propter hoc scientia practica in Deo recedit a nobilitate scientiae speculativae, quia Deus omnia videt in seipso, et seipsum speculative cognoscit ; et ita in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

Hinc legimus [4] : *Ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt ;* et rursus [5] : *Qui numerat multitudinem stellarum, et omnibus eis nomina vocat.* Ne autem ista practica scientia in Deo reputetur realiter distincta a scientia speculativa, concluditur [6] : *Domine qui habes omnium scientiam.* Et expressius [7] : *Omnibus enim mobilibus* (πάσης κινήσεως) *mobilior est*

1. 1, Quaest. LXXIX, art. 11. Huc potest referri quod docuimus in Tract. DE DEO UNO, Quaest. I, art. 4, p. 63. — 2. Cf. L. I METAPH. c. II. — 3. 1 COR., II, 10. — 4. Ps. XXXII, 9. — 5. Ibid., CXLVI, 4. — 6. Esth., XIV, 14. — 7. SAP., VII, 24, seqq.

sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam... Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.

Hoc sensu scribit S. Augustinus[1] : *Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam et infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt.*

3. — PROP. II. — **Diversimode tamen de omnibus Deus habet scientiam speculativam et practicam.**

Ad huius rei evidentiam sciendum est aliam esse scientiam speculativam tantum, aliam practicam tantum, aliam secundum quid speculativam ac secundum quid practicam.

Ulterius, scientia nostra, simpliciter loquendo, potest trifariam considerari : α) ex parte rei scitae : β) ex parte modi sciendi ; γ) ex parte finis.

α) Res scita potest esse operabilis, necne ; et si non est operabilis, aut absolute, aut a determinato agente. Sic essentia divina nullo modo est operabilis; res autem naturae operabiles sunt sed non ab homine : porro scientia quae respicit obiectum non operabile est simpliciter speculativa.

β) Res vero, quae est operabilis, potest considerari aut modo *practico*, id est, in quantum operabilis est, aut modo *speculativo*, id est in quantum operabilis non est. Priori modo res operabilis consideratur secundum applicationem formae ad materiam, sicut cum aedificator considerat quomodo caementa ac lapides debeant disponi. Secundo autem modo res operabilis consideratur secundum resolutionem compositi in principia universalia formalia, sicut cum aedificator considerat domum definiendo ac dividendo. Et huiusmodi scientia est secundum quid speculativa, et secundum quid practica.

γ) Rursus, res quae est operabilis potest considerari modo

1. L. XI de Civ. Dei, c. 10, Opp., t. VII, p. 281.

quidem practico, sed aut cum ordine ad *considerationem*, aut cum ordine ad *operationem*. Priori modo res operabilis consideratur, cum consideratur qualiter fieri possit, sed ad cognoscendum tantum, sicut cum artifex considerat qualiter forma possit ad materiam applicari, quod quidem facit, tantummodo ut sciat. Secundo autem modo cum consideratur qualiter hoc fieri possit, ad hoc ut ipsemet artifex actu illud faciat. Prioris generis scientia remanet secundum quid speculativa et secundum quid practica ; scientia autem secundi generis est simpliciter practica. — His positis dicimus :

4. — **Resolvenda.** — I. Deus de se habet scientiam simpliciter speculativam, ipse enim operabilis non est.

II. De omnibus aliis habet scientiam et speculativam et practicam, *quoad modum*.

III. De iis quae potest facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet scientiam practicam quoad finem, seu simpliciter practicam.

IV. Eorum denique quae sive facit, ut bona, sive permittit, impedit, aut ordinat, ut mala, habet scientiam practicam *quoad finem*, id est simpliciter practicam. Ratio est, quia non solum sanitas, sed etiam aegritudines cadunt sub scientia practica medici, in quantum per artem suam curat eas.

5. — * **Corollaria.** — I. Eorum igitur, quorum scientia Dei, adiecta voluntate, est causa, Deus habet scientiam simpliciter practicam, quae tamen scientia ulterius protenditur ad ea quorum scientia Dei non est causa, scilicet ad mala.

II. Cum dicitur scientia Dei speculativa, cavendum est ne talis dicatur per abstractionem a rebus : hoc enim convenit scientiae speculativae non per se, sed per accidens, scilicet in quantum est humana [1].

III. Ergo scientia *simpliciter speculativa* ea est quae versatur circa obiectum speculabile tantum. Scientia autem *sim-*

1. Ad 2um.

pliciter practica ea est quae versatur circa obiectum operabile, sed *propter* operationem. Scientia *secundum quid speculativa* ea est quae versatur circa obiectum operabile, sed nec propter operationem, nec modo operabili. Scientia *secundum quid practica* est quae versatur circa obiectum operabile non propter operationem, modo tamen operabili. Ergo differentia specifica inter scientiam speculativam et scientiam practicam desumenda est non ex obiecto tantum, nec ex obiecto ac modo sciendi, sed praecipue ex fine: unde dicit Aristoteles: *Intellectus practicus differt fine a speculativo* [1].

1. L. III DE ANIM., t. 49. Cf. Caiet. in h. l. Iuvabit hic sequentem DIONYSII CARTUSIANI locum referre, quo divinae scientiae perfectionem suo utique penicillo, coloribus tamen S. Thomae depingit: *Scientia Dei, cum substantialiter sit ipsius essentia, nequaquam minus perfecta est quam ipsa essentia. Enimvero hoc utique derogaret summo et incomparabili Deo, quod eius scientia diceretur minor aut inferior eo. Deus ergo universa et singula, tam quae sunt, fuerunt et erunt, quam quae possibilia sunt, imo et infinita quae nunquam erunt, infinitasque species numerorum, et omnem contingentiam, circumstantiam, dispositionem, materiem rerum, in se ipso aeternaliter, et quasi praesentialiter, distinctissime, perfectissime, infallibiliterque cognoscit, cognoscendo sui ipsius essentiam, in qua omnia idealiter et exemplariter splendent; propriam quoque omnipotentiam, in qua cuncta virtualiter continentur, atque a qua indesinenter dependent et conservantur; cognoscendo etiam propriam sapientiam prorsus immensam, a qua totus entium ordo, tota rerum distinctio, universa demum cognitio et omnis potentiarum et obiectorum cohabitudo fontaliter ac sapientissime profluxerunt, instituta sunt et manutenentur. Ideo ait Scriptura* (Ps. XCIII, 8, 9): INTELLIGITE, INSIPIENTES IN POPULO, ET STULTI ALIQUANDO SAPITE. QUI PLANTAVIT AUREM NON AUDIET? AUT QUI FINXIT OCULUM, NON CONSIDERAT? *Praeterea Deus sciendo omnipotentiam suam, scit utique omnia ad quae illa extenduntur quae facit; et ideo nil prorsus eius subterfugit aut evadit intuitum.* Elementatio theolog. DE DEO UNO ET TRINO, Prop. XLVIII. Opp., Tornaci, 1907, t. XXXIII, p. 147.

QUAESTIO SECUNDA

(XV)

DE IDEIS

Prologus.

1. — Generalis ideae notio. — Postquam de scientia Dei actum fuerit, sequitur ut tractetur de rationibus rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, seu de ideis, in quibus, ait S. Augustinus [1], *tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

Porro, nomen *idea*, ex graeco (ἰδέα ab εἶδον, quod est aorist. act. verbi ὁράω, *videre*) desumptum, correspondet latino nomini *forma*, et significat formam alicuius rei praeter ipsam rem existentem; unde, secundum vim nominis, idem significat ac *species*, quae a *spectando* derivatur.

Quanquam vero Socrates, teste Eusebio [2], de ideis ante Platonem disseruerit, huic tamen philosopho huiusmodi nominis introductio solet attribui. Sic Angelicus [3], adducens auctoritatem Augustini, cuius haec sunt verba [4]: *Non tamen si hoc nomen antequam ipse* (Plato) *institueret non erat, ideo vel res ipsae non erant quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae : sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt. Licet enim cuique rei incognitae quae nullum habeat usitatum nomen, quodlibet nomen imponere. Nam, non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas vocat, quaecumquae res sint, non intellexisse.*

2. — Platonis doctrina de ideis. — Quid autem Plato de

1. L. LXXXIII Quaest., q. 46. Opp., t. VI, p. 17. — 2. L. XI. de Praepar. Evang., c. 1. — 3. Huius quaest. art. 3, diffic. 4. — 4. Loc. cit.

ideis docuerit non adeo compertum est, ut possit quidquam certo determinari. S. Thomas, hic [1] et pluribus suorum operum locis, fretus maxime auctoritate Aristotelis [2], retinet Platonem ideas posuisse non in aliquo intellectu, sed per se separatim existentes, ex quarum participatione res et in suis speciebus constituuntur, et ab aliquo intellectu cognoscuntur. Tradit vero Augustinus [3], Platonem in mente divina posuisse ideas; sed huius Patris, cum de Platone agitur, non tanta est auctoritas, quum compertum sit illum Platonis doctrinis valde propensum extitisse [4].

Quod si qui ex sanctis Patribus visi sunt interdum ideas reiecisse, hoc non est nisi in sensu eorum qui eas fingebant esse aliquid creatum extra res ipsas existens, non autem secundum quod sunt aeterna ratio in mente divina. Sic, verbi gratia, accipiendus est S. Ambrosius, dum probat eos qui ideas irridebant[5], aut negat Deum idea duce mundum efformasse [6]; sic etiam intelligendus est Iustinus Martyr, dum idearum introductionem attribuit minus rectae intelligentiae, ex parte Platonis, verborum Moysis [7]; sic denique accipiendus est auctor libri *de divinis Nominibus* [8], dum negat Deum cognoscere res secundum ideam [9].

3. — **Quaestionis divisio.** — Tribus articulis S. Doctor hanc quaestionem de ideis absolvit, quos ita ordinat, ut in primo, de necessitate et definitione idearum agat; in secundo, tractet de pluralitate idearum divinarum cum summa Dei simplicitate componenda; in tertio vero, singillatim inquirat de illis circa quae potest dubitari utrum de eis Deus ideam habeat.

Unde tria hic quaeruntur.

Primo. An sint ideae.

Secundo. Utrum sint plures, vel una tantum.

Tertio. Utrum sint omnium quae cognoscuntur a Deo.

1. Art. 1, ad 1m. — 2. L. III Metaph. — 3. L. XII de Civ. Dei, c. 26, Opp., t. VII, p. 324. — 4. Cf. L'Opera dei sei giorni, Vol. I, c. 6, n. 8. — 5. L. IV de Fide, c. 3. — 6. L. I Hexaem., c. 2. — 7. Orat. ad Gentes. — 8. C. VII. — 9. Hic, art. 1, ad 1m.

ARTICULUS I. — *Utrum ideae sint.*

1. — **Idearum necessitas.** — Quod sit necesse ideas, generaliter loquendo, ponere, evidentissime patet. Revera, per ideam intelligitur, ut dictum est, forma alicuius rei praeter rem ipsam existens. Atqui forma alicuius rei praeter rem ipsam existens ad duo esse potest : vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis illius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et ad utrumque est necesse ponere ideas. Nam, in omnibus quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque ; seu omne agens agit propter formam rei quam vult facere. Ergo necesse est ut habeat in se similitudinem huius formae : non enim propter formam ageret, nisi in quantum similitudo huius formae est in ipso. Atqui dupliciter contingit similitudinem formae esse in agente : in illis enim agentibus quae agunt per naturam, praeexistit similitudo formae rei fiendae secundum esse naturale, sicut homo generat hominem et ignis ignem ; in illis autem agentibus quae agunt per intellectum, praeexistit similitudo formae rei fiendae secundum esse intelligibile, sicut aedificator fabricat domum per formam quae est similitudo domus in eius mente existens. Et haec potest dici *idea* domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit.

2. — * **Explicatur.** — Ad quorum intelligentiam, notanda sunt verba Caietani [1]. *Adverte hic diligenter*, ait, *quod in littera caute dicitur quod idea ponitur ut* EXEMPLAR, *et non dicitur ut* PRINCIPIUM ESSENDI. *Quia principium essendi sonaret formam qua agens agit : idea autem non significat talem formam, sed formam quam agens concipit, ad cuius similitudinem*

1. Hoc loco.

operatur et non qua operatur. Et hoc est proprie exemplar. Et propterea in exemplo de domificatore expresse subiungitur, quod idea domus est forma quam mente concipit, et non ars domificativa. Similiter, cum littera dixisset quod idea est principium cognitionis, statim addidit limitationem, SECUNDUM QUOD FORMAE COGNOSCIBILIUM DICUNTUR ESSE IN COGNOSCENTE. *Quasi diceret : Non dico quod idea est principium cognitionis (quia hoc sonaret quod ipsa esset ratio cognoscendi ut species intelligibilis), sed quod ipsa est principium cognitionis,* EO MODO QUO FORMAE COGNOSCIBILIUM OBIECTIVE IN COGNOSCENTE EXISTENTES, PRINCIPIA COGNITIONIS IPSARUM RERUM COGNOSCIBILIUM DICUNTUR.

Quibus ita praestitutis, iam propius ad articuli intentionem accedendum est, quae est tum ut probetur in Deo esse ideas ponendas, tum ut definiatur quid sit idea in mente divina.

3. — PROP. I. — **Necesse est ponere ideas in mente divina.**

Prob. Forma in mente existens, ad cuius similitudinem aliquid fit, dicitur idea. Atqui, cum mundus non sit casu factus, sed a Deo agente per intellectum, necesse est ut in mente divina sit forma, ad cuius similitudinem mundus est factus. Ergo necesse est ponere ideas in mente divina.

4. — **Auctoritates.** — Haec autem veritas evidenter apparet ex *Sacra Scriptura*, in qua Deus tanquam omnium artifex repraesentatur [1] : *Omnium enim artifex docuit me sapientia ;* et iterum [2]: *Quis horum quae sunt, magis quam illa* (divina Sapientia) *est artifex?* Sed et ipse Deus dicitur *artifex* et *conditor* caelestis Hierusalem [3]. Ex quibus omnibus facillime deducitur Deum habere rerum ideas, quemadmodum artificem eas habere oportet. Ad rem quoque facit S. Pauli locus [4] : *Qui cum sit splendor Patris et figura substantiae eius, portansque omnia verbo virtutis suae.* Ubi pro *verbo*, habetur in graeco, non τῷ λόγῳ, quo nomine significari solet ipsemet Filius Dei, sed τῷ

1. SAP., VII, 21. — 2. IBID., VIII, 6. — 3. HEBR., XI, 10. — 4. Ibid., I, 3.

ῥήματι, quod significat rationem rei fiendae in mente existentem.

* Ad quod adtendens Augustinus, ut refert Angelicus [1], ait infidelem illum esse, qui negat ideam in mente divina: qui pariter inculcat [2], non esse negandum aliquo modo quod in Deo sint formae et rationes omnium rerum producibilium. Sed placet eius verba referre [3]: *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes, ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent, quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est* [4].

* Digna quoque omnino sunt quae recenseantur ea quae habet sanctus *Severinus Boetius* [5]:

O, qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum, caelique sator, qui tempus ab aevo
Ire iubes, stabilisque manens, das cuncta moveri.

1. De Ver., q. III, art. 1, sed contra. — 2. L. LXXXIII Quaest., q. 46, Opp., t. VI, p. 18. — 3. Ibid. — 4. Idipsum et *Tullius* egregie expressit, dicens: *Quid est enim verius quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in caelo mundoque non putet? Aut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet? Quem vero astrorum ordines, quem dierum noctiumque vicissitudines, quem mentium temperatio, quemque ea quae gignuntur nobis ad fruendum, non gratum esse cogant, hunc hominem omnino numerare qui decet? Cumque omnia quae rationem habent praestent iis, quae sint rationis, expertia, nefasque sit dicere, ullam rem praestare naturae omnium rerum, rationem inesse in ea confitendum est.* L. II De Legib., n. 7. — 5. De Cons. Phil., l. III, metr. 9.

Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni livore carens, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, simili sub imagine formans.

5. — PROP. II. — **Idea in Deo est ipsa divina essentia, secundum quod est exemplar omnium rerum aliarum a se.**

Revera, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est principium cognoscendi et operandi omnia. Ergo *idea in Deo est ipsa divina essentia, non quidem simpliciter, sed secundum quod est exemplar omnium rerum aliarum a se, seu secundum quod est formativa rerum mediante intellectu.*

Dicitur : *secundum quod est exemplar aliarum rerum a se;* ut excludatur quod Deus seipsum quoque cognoscat per ideam. Licet enim Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, quia tamen essentia eius est principium operativum aliorum, non autem suipsius, ideo rationem ideae habet secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum [1].

Quocirca S. Thomas ait [2] : *Idea non nominat tantum essentiam* (divinam), *sed essentiam imitabilem ;* et rursus [3] : *Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo huius aut illius rei.*

Quibus conformiter scribit auctor libri de *divinis nominibus* [4]: *Exemplaria* (παραδείγματα) *dicimus in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes* (οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους), *quas theologia praedefinitiones* (προορισμούς) *vocat, et divinas ac bonas voluntates existentium praedeterminativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit* [5].

1. Ad 2m. — 2. 1, Dist. XXXVI, q. 2, art. 2, ad 1m. — 3. Art. seq., ad 1m. — 4. C. 5, § VIII — 5. Cf. SATOLLI, DE OPERAT. DIV., p. 47, 48 ; n. VII, Corollaria.

6. — * **Scholion.** — Ex his omnibus patet minus recte dici ideas divinas esse ipsas res creatas ut sunt in suo esse obiectivo reali Deo praesentes; nam, sicut artificis idea non est domus ipsi praesens in suo esse obiectivo reali, sed est exemplar illius in eius mente, ita non ipsa creatura, quae cognoscitur aliquando producta vel producenda, idea est in mente Dei, sed eius similitudo vel exemplar: idea enim distinguitur a re cuius est idea; et licet res creatae cognoscantur a Deo secundum quod eius intuitus fertur in eas ut sunt in sua praesentialitate, de ratione tamen ideae divinae est ut sit principium cognitionis rerum, in quantum est earum similitudo exemplaris [1].

ARTICULUS II. — *Utrum sint plures ideae.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum idea in Deo significet ipsam divinam essentiam, haec autem multiplicari impium sit, hinc exurgit non levis quaestio, quomodo ideae in Deo plures dicantur, salva manente unitate divinae essentiae.

2. — PROP. I. — **Necesse est ponere plures ideas in mente divina.**

Prob. Ratio alicuius totius nequit haberi, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur. Atqui Deus habet rationem ordinis universi, quod est quoddam totum et optimum relate ad res existentes. Ergo in mente divina sunt propriae rationes omnium rerum. Atqui propriae rationes rerum in mente divina sunt totidem ideae. Ergo necesse est ponere plures ideas in mente divina.

Maior exemplo clarescit: nam et aedificator speciem do-

1. Legi potest de hac re egregiam Dissert. FRANC. DE LA BOUILLERIE, Archiep. Pirgensis, *du Verbe*, in Eph. L'accademia Romana di S. Tommaso, vol. I, p. 291. Roma, 1881. Hoc quoque argumentum fusiori calamo prosecutus est R. P. DUBOIS, C. SS. R., in op. *de Exemplarismo divino*, seu *doctrina de trino ordine exemplari, et de trino rerum omnium ordine exemplato.*

mus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius.

Minor exponitur. In quolibet effectu, id quod habet rationem finis ultimi est proprie intentum a principali agente, sicut ordo exercitus, qui, relate ad ducem, habet rationem finis ultimi, proprie est intentus a duce. Porro, mundus est effectus Dei ; id autem quod habet rationem finis ultimi in mundo, est bonum ordinis universi, quod quidem est optimum in rebus existens. Ergo ordo universi est proprie intentus a Deo, et non per accidens proveniens secundum agentium successionem [1].

Atqui necesse est agentem habere rationem sui effectus : si ergo ordo universi non esset a Deo intentus per se, sed tantum per accidens, in quantum Deus creasset primum creatum tantum, Deus non haberet nisi rationem primi creati ; si autem ipse ordo universi est per se a Deo creatus et intentus, necesse est quod habeat rationem universi, et consequenter rationes proprias omnium rerum ; id quod Augustinus exponit, dicendo quod *singula propriis sunt creata rationibus* [2] ; et cum ideae non sint nisi propriae rationes rerum, ideo sequitur penes divinam mentem esse ideas plures.

3. — **Difficultas.** — Nomina significantia Dei essentiam in divinis non dicuntur pluraliter. Atqui idea est nomen significans divinam essentiam. Ergo non debet dici pluraliter in Deo.

Resp. *Dist. mai.* Si ista nomina non habeant aliquid de principali suo intellectu praeter divinam essentiam, *conc.;* secus, *nego. Dist. min.* Et praeter divinam essentiam, habet idea aliquid de principali suo intellectu, *conc.;* secus, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Ratio ideae non completur ex sola divina essentia, sed etiam ex huius ad creaturas comparatione,

1. Hoc quidem iuverit inculcare contra eos qui dixerunt Deum non intendere ordinem universi per se, sed per accidens, cum posuerint Deum creasse tantummodo primam creaturam, hanc autem aliam creasse et sic successive, quousque producta fuerit tanta rerum multitudo : quae quidem sententia in hodiernorum evolutionistarum sententiam reincidit. — 2. L. LXXXIII Qq., q. 46, Opp., t. VI, p. 18.

quod est quidem de principali intellectu ideae, et sinit ut hoc nomen pluraliter dicatur. Quae etiam est ratio cur in Deo sit una scientia tantum, licet sint plures ideae; quia scilicet idea, in formali sua significatione, praeter essentiam, importat etiam, ex parte rerum, rationem imitationis, unde magis se tenet ex parte rerum, quam ex parte divinae essentiae; dum e contra scientia, cum sit forma vel habitus, magis se tenet ex parte scientis, ex quo unitatem retinet[1]. — Et ex hoc demum inferendum est ideas, licet sint rerum quarum aliae sunt aliis perfectiores, ipsas tamen non esse alias aliis perfectiores; non enim est necesse formam in intellectu existentem esse talem qualis est res ad quam dicit relationem, sed potius talis est, qualis est cognoscens: unde sicut ideae materialium non sunt materiales, ita nec ideae inaequalium inaequales existunt[2].

4. — **Auctoritas Sacrae Scripturae.** — Quod haec doctrina, quae theologica est, fundamentum habeat in Scriptura, apparet ex hoc loco[3]: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*[4]. Id est, ut explicat Estius[5], nos omnes hebraei, qui fidem habemus, intelligimus, id quod nonnisi pauci philosophi naturali ratione ducti intellexerunt et quidem imperfecte tantum, saecula, synecdochice dicta, ad significandum totum hoc universum quod saeculis, id est, temporum revolutionibus mensuratur, aptata esse verbo, id est, non Filio Dei, qui λόγος, non ῥῆμα dicitur, sed rationi aeternae eius qui dixit: *fiat lux, fiat firmamentum*; ut ex invisibilibus, id est, ut exponit Angelicus[6], per ideas, seu rationes rerum quae in mente divina invisibiles sunt, visibiles res producerentur[7].

1. Cf. DE VERIT., Quaest. III, art. 2, ad 2m. — 2. Cf. Ibid. — 3. HEBR., XI, 3. — 4. Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι. — 5. Comment. in h. l. — 6. 1, Quaest. LXV, art. 4. — 7. Quod ad graeci textus, quem modo recensuimus, diversitatem attinet, censet idem ESTIUS (l. c.), *duarum vocularum,* μὴ *et* ἐκ, *ordinem esse commutatum, euphoniae gratia, sicque vertendum :* UT EX NON APPARENTIBUS, *etc., quod idem est cum nostra lectione:* UT EX INVISIBILIBUS. *Idque,* addit, *secuti sunt omnes alii interpretes, etiam syrus paraphrastes, atque adeo graeci commentatores, ut proinde nihil sit quod obsistat expositioni quam dedimus.*

5. — PROP. II. — α) **Pluralitas idearum divinae simplicitati non repugnat, β) quia in tantum Deus plures ideas habet, in quantum cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a pluribus creaturis.**

Prob. 1ª Pars. Pluralitas eorum quae intelliguntur non officit divinae simplicitati : non enim est contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat. Sed pluralitas idearum in mente divina est pluralitas eorum quae intelliguntur. Ergo pluralitas idearum divinae simplicitati non repugnat.

Ad *minoris* evidentiam, considerandum est quod idea operati est in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur. Nam idea, quae est forma domus in mente aedificatoris, est aliquid quod ab eo intelligitur, ad cuius similitudinem format domum in materia ; et aliud est a specie qua intellectus intelligit : species enim est forma faciens intellectum in actu. Quocirca repugnaret Dei simplicitati, si eius intellectus haberet plures species intelligibiles, quia illis formaretur ; non autem divinae simplicitati repugnat quod sint plures ideae in mente divina ut intellectae ab ipsa.

6. — **Exponitur 2ª Pars.** — Ast ulterius videndum est quomodo plures ideae ut intellectae a mente divina divinae simplicitati non officiant.

Ad quod intelligendum, recoli debet quod Deus suam essentiam perfectissime cognoscit, immo comprehendit ; unde inferri potest Deum suam essentiam cognoscere secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Porro, essentia divina est cognoscibilis, non solum secundum quod est in se, sed etiam secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Habet autem unaquaeque creatura propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Quapropter Deus in tantum cognoscit suam essentiam ut propriam rationem et ideam huius creaturae, in quantum suam essentiam cognoscit

ut sic imitabilem a tali creatura; ita quod in tantum Deus habeat ideam hominis, in quantum suam essentiam cognoscit ut sic imitabilem ab homine, et in tantum habeat ideam leonis, in quantum suam essentiam cognoscit ut sic imitabilem a leone. Ex quibus patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quae sunt plures ideae, absque ullo praeiudicio divinae simplicitatis.

7. — * **Scholia.** — I. Ex hac doctrina, patet solutio danda propositae initio difficultati. Nimirum, ex eo quod ponuntur in Deo plures ideae, non ideo multiplicatur divina essentia : idea enim non nominat divinam essentiam simpliciter, id est, in quantum est essentia, sed nominat divinam essentiam in quantum est similitudo vel ratio huius, vel illius rei. Et quia non repugnat quod divina essentia, una manens, sit similitudo vel ratio, ut sic, plurium rerum, ideo non repugnat esse in Deo, uno et simplicissimo, plures ideas : secundum hoc enim dicuntur plures ideae, secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia. Est igitur idearum pluralitas in Deo secundum quod in ipso est multiplex imitabilitatis ratio; et quia creaturae non perfecte nec uniformiter Deum imitantur, propterea quod perfectio divina est infinita, creaturae vero finitae, ideo in quantum aliqua creatura imitatur, vel imitari potest, secundum unum vel alterum imitationis modum, divinam essentiam, fit illius creaturae determinata idea [1].

II. Licet pluralitas idearum in Deo ponatur propter respectus divinae essentiae ad diversas creaturas, tamen isti respectus, quibus ideae multiplicantur, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res. Qui quidem respectus non sunt in rebus creatis, sed in Deo ; nec reales sunt, sicut respectus quibus personae divinae distinguuntur et multiplicantur, sed sunt respectus intellecti a Deo. Est enim in Deo una tantum pluralitas realis quae est pluralitas personarum, iuxta Damascenum [2], dicentem in divinis omnia unum esse, praeter *ingenerationem*

1. Cf. ad 1m. — 2. L. I ORTHOD. FID., c. 10.

(ἀγεννησίαν), *generationem* (γέννησιν,) et *processionem* (ἐκπορεύσιν). Ex quo sequitur pluralitatem idearum in Deo esse ab aeterno, licet creaturae sint temporales [1].

Unde non pluralitas rerum est causa pluralitatis idearum, sed potius e converso ; nam ideo res diversimode imitantur divinam essentiam, quia Dei intellectus eam intuetur ut diversimode imitabilem. Haec autem pluralitas debet accipi ex parte variorum respectuum rerum ad divinam essentiam ; seu, ut ait S. Thomas [2], *secundum respectum ad plures res quae divinam essentiam diversimode imitantur, est pluralitas in ideis ;* et ideo haec pluralitas divinae simplicitati non officit.

III. Nec tamen ex eo quod in Deo sunt plures ideae, sequitur esse in ipso plures artes aut plures sapientias, quod alicui fors inferendum videretur, quia tum idea, tum ars et sapientia sunt principium cognoscendi et operandi. Nam ars et sapientia sunt principium ut *quo*, idea autem est principium ut *quod ;* et ars quidem est id ut quo Deus operatur, et sapientia id ut quo Deus cognoscit; sed idea est id ut quod Deus intelligit : ideo idea in Deo multiplicatur, non vero ars vel sapientia.

Ad cuius evidentiam dicendum est quod esse plures ideas in divino intellectu, seu Deum intelligere plures rationes rerum, non est solum plura intelligi secundum quod sunt in seipsis, sed est plura intelligi secundum quod intellecta sunt ; hoc enim sibivult intelligere plures rationes rerum. Revera, artificem intelligere rationem domus, vel habere ideam domus, non est ipsum intelligere domum obiective, sed potius est ipsum intelligere domum ut a se conceptam. Dum enim intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, tunc intelligit ideam vel rationem domus. Et ita Deus non modo intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per hanc essentiam. Et primum quidem non facit multiplicationem idearum, sed secundum,

1. Ad 3m et 4m. Cf. Tract. DE SSMA TRINITATE, Quaest. XXVIII, art. 2. — 2. 1, Dist. XXXVI, quaest. 2, art. 2.

quod est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas[1].

8. — * **Corollarium.** — Ex quibus omnibus iam potest inferri divinarum idearum proprietates esse : α) *improductionem.* β) *aeternitatem,* γ) *immutabilitatem,* δ) *spiritualitatem,* ε) *rationem exemplaritatis* relate ad res. Quae omnia pulcherrime declarantur a S. Augustino, dum ait[2] : *Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili.*

Qui alibi quoque eamdem rem egregie pertractat[3] : *Cur quaeso,* ait, *Domine Deus meus? Utcumque video ; sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc esse desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit.* Et rursus appellat *Verbum Dei artem quamdam omnipotentis atque sapientis Dei, plenam omnium rationum viventium incommutabilium*[4]. Denique inculcat, in Dei sapientia, simpliciter multiplici et uniformiter multiformi, omnia incomprehensibilia comprehendi[5].

9. — * **Aligherii commentatio.** — Desinat praesens momentosus articulus pulcherrima commentatione quam habet Aligherius, dum se fingit sibi a sancto Thoma dictum audire[6]:

Ciò che non muore e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella idea
Che partorisce, amando, il nostro Sire ;

1. Ad 2m. — 2. L. LXXXIII Qq., Quaest. 46, t. VI, p. 17. Ven., 1731, — 3. L. XI Confess., c. 8, t. I, p. 198. — 4. L. VI de Trin., c. 10, t. VIII, p. 850. — 5. L. XII de Civ. Dei, c. 18, t. VII, p. 318. — 6. *Par.*, Cant. XIII, vers. 52, sqq.

Chè quella viva luce che sì mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall'amor che in lor s'intrea,

Per sua bontate il suo raggiare aduna
Quasi specchiato, in nove sussistenze[1]
Eternamente rimanendosi una.

Quindi discende all'ultime potenze
Giù d'atto in atto, tanto divenendo,
Che più non fa che brevi contingenze;

E queste contingenze esser intendo
Le cose generate, che produce
Con seme e senza seme il ciel movendo[2].

1. Id est, in novem ordinibus angelorum. — 2. Quod hic habet poeta, res generari absque semine ex caeli motu, referendum est ad spontaneam generationem ab antiquis scholasticis propositam, de qua re videri possunt quae scripsimus in L'Opera dei sei giorni, Vol. I, c. VII, n. 9. — Quod haec idearum pluralitas divinae simplicitati non officiat, opportuno exemplo declarat S. Franciscus Salesius. *Imaginons*, ait, *je vous prie, d'un costé un peintre qui fait l'image de la naissance du Sauveur (et j' escris ceci es jours dediés a ce sainct mystere); il donnera sans doute mille et mille traitz de pinceau, et mettra non seulement des jours mais des semaines et des moys a façonner ce tableau, selon la varieté des personnages et autres choses qu'il y veut representer. Mais d'autre costé, voyons un imprimeur d'images qui, ayant mis sa feuille sur la planche taillée du mesme mystere de la Nativité, ne donnera qu'un seul coup de presse: en ce seul coup, Theotime, il fera tout son ouvrage, et soudain il tirera son image, laquelle en belle taille douce representera tres agreablement tout ce qui a deu estre imaginé selon l'histoire sacrée; et bien qu'il n'ayt fait qu'un seul mouvement, son ouvrage toutefois portera grande quantité de personnages et d'autres choses differentes, bien distinguées, chacune en son rang, en son lieu, en sa distance et en sa proportion: et qui ne sçauroit pas le secret, il seroit tout estonné de voir sortir d'un seul acte une si grande varieté d'effectz. Ainsy, Theotime, la nature, comme le peintre, multiplie et diversifie ses actes a mesure que ses besoignes sont differentes, et luy faut un grand tems pour faire des grans effectz: mais Dieu, comme l'imprimeur, a donné l'estre a toute la diversité des creatures qui ont esté, sont et seront, par un seul trait de sa toute puissante volonté, tirant de son idée, comme de dessus une planche bien taillée, cette admirable difference de personnes et d'autres choses qui s'entresuivent es saysons, es aages, es siècles, chacune en son ordre, selon qu'elles devoyent estre!* Traité de l'amour de Dieu, L. II, c. 2, Annecy, 1894). — Denique, opportune hic monebitur, Christum, Deum Hominem, esse illud exemplar, ad quod Deus, totum ordinem supernaturalem condens, respexit, et a quo omnia gratiae mysteria ad unitatem revocantur.

ARTICULUS III. — *Utrum omnium quae cognoscit Deus sint ideae.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum compertum sit ideas esse rationes in mente divina existentes, Deum vero proprias habere rationes omnium quae cognoscit, hinc dici iam potest conclusum ex anteactis manere, generalioribus terminis, Deum habere omnium quae cognoscit ideas. Hic tamen eadem quaestio ex professo replicatur ut, habito respectu ad differentias rerum, resolvi possit quomodo de diversis quae sunt vel esse possunt, ideas Deus habeat.

2. — **Praenotamen.** — Ad quod solvendum, recolenda imprimis est ideae notio, et quidem insistendum in iis quae de hac Plato tradidisse fertur. Nimirum, posuit Academicorum princeps ideas esse principia cognitionis rerum necnon generationis earummet, et quidem sive hoc intelligi debeat in divina essentia, sive extra. Ex qua notione exordientes, diximus ideam, prout in mente divina ponitur, ad utrumque se habere. Et secundum quod idea est *principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet.* Secundum vero quod est *principium cognoscitivum rerum, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere.*

3. — **Determinatio.** — I. — SECUNDUM QUOD IDEA EST EXEMPLAR, SECUNDUM HOC SE HABET AD OMNIA QUAE A DEO FIUNT SECUNDUM ALIQUOD TEMPUS. SECUNDUM VERO QUOD IDEA EST PRINCIPIUM COGNOSCITIVUM, SECUNDUM HOC SE HABET AD OMNIA QUAE COGNOSCUNTUR A DEO, ETIAMSI NULLO TEMPORE FIANT, ET AD OMNIA QUAE COGNOSCUNTUR A DEO SECUNDUM PROPRIAM RATIONEM ET SECUNDUM QUOD COGNOSCUNTUR AB IPSO PER MODUM SPECULATIONIS.

Quocirca, eorum quae nec sunt, nec fuerunt, nec unquam

erunt actu, Deus non habet ideam secundum quod idea significat exemplar, sed tantummodo secundum quod significat rationem. Cum enim exemplaria sint, iuxta auctorem libri *de divinis Nominibus*[1] *divinae voluntates determinativae et effectivae rerum*, (ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά), patet illa non esse nisi de his quorum Deus habet practicam cognitionem. Sed eorum quae nec sunt, nec fuerunt, nec unquam erunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum[2]: habet tamen ideas secundum quod sunt principium cognitionis: unde in eodem libro[3] ideae vocantur *essentiarum effectrices* (οὐσιοποιοὺς λόγους).

II. — Mali Deus non habet ideam, nec secundum quod idea est exemplar, nec secundum quod idea est ratio.

Revera, malum a Deo non potest cognosci per propriam rationem, sed tantum per rationem boni oppositi; unde nequit Deus propriam de illo ideam habere, licet rei malae ideam habeat, non in quantum est mala, sed in quantum est res. Cum autem dicitur Deus mali ideam non habere, proprie est sermo de malo culpae, id est de malo morali; malum enim poenae ad ordinem iustitiae pertinet, et, ut sic, bonum quoddam est, de quo Deus ideam habet[4].

III. — Deus de materia ideam habet, non tamen aliam ab idea compositi.

Statuitur prima pars contra Platonem, qui, iuxta quosdam, posuit materiam non creatam, unde Deus de ea ideam non haberet, sed materia esset ideae concausa. Nos autem ponimus materiam a Deo creatam, non tamen sine forma. Et quia unumquodque in tantum cognoscibile est, in quantum esse habet, materia autem sine forma esse non potest, ideo materiae secundum se consideratae idea esse nequit, sed in Deo de materia est idea, non alia ab idea compositi[5].

IV. — De genere non est idea alia ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; est tamen de ipso idea, secundum quod haec significat rationem cognitionis.

1. C. 5, § VIII. — 2. Ad 2m. — 3. Ibid. — 4. Ad 1m. — 5. Ad 3m.

Ratio primi est, quia nunquam genus fit, nisi in aliqua specie. — Ratio autem secundi est quia et ipsum genus a Deo cognoscitur [1].

V. — De accidentibus quae inseparabiliter comitantur subiectum, non est specialis idea, ut haec significat exemplar, sed tantum ut significat principium cognitionis. De accidentibus vero, quae superveniunt subiecto, est specialis idea, etiam secundum quod idea significat exemplar.

Ratio primi est quia accidentia quae inseparabiliter comitantur subiectum non fiunt, nisi cum subiecto : a Deo tamen speciatim cognoscuntur. — Ratio autem secundi est quia omnia quidem accidentia, quae a principio comitantur domum, artifex facit per formam domus ; accidentia vero, quae superveniunt domui factae, ut sunt picturae, etc., artifex facit per aliam formam [2].

VI. — De individuis est specialis idea.

Nam divina Providentia se extendit non modo ad species, sed etiam ad singularia quaeque. Haec veritas contra Platonem ponitur, cui visum est non aliam esse ideam individui ab idea speciei ; quod quidem iuxta illum ex eo consequebatur, quod posuerit materiam increatam et concausam ideae [3]. Cui et hoc iuxta Platonem accedebat, nempe principalem intentionem naturae consistere in speciebus, et hanc particularia non producere, nisi ut in eis species salventur. Nos autem et negamus materiam esse increatam, et asserimus quod, licet in iis quae sunt composita ex materia et forma, individua sint propter speciem, tamen illa quoque habent proprium exemplar in mente divina, et propriam rationem cognitionis, ideoque propriam ideam [4]. Unde ait idem Angelicus [5] : *Nos ponimus Deum esse causam singularis, et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Ponimus etiam quod per divinam Providentiam diffiniuntur omnia singularia, et ideo oportet nos singularium ponere ideas.*

1. Ad 4m. — 2. Ibid. — 3. Non desunt tamen quibus videtur hanc positionem falso Platoni attributam fuisse. — 4. Ibid. — 5. Quaest. III, de Ver., art. 8.

* APPENDIX

De erroribus circa divinam scientiam

Si doctrina a S. Thoma in praesenti et praecedenti quaestionibus tradita sedulo prae oculis habeatur, facile refutari poterunt errores qui circa divinam scientiam iterato prodiere.

1. — **Scotus Erigena et Almaricus.** — Et quidem, ex doctrina articuli primi praesentis quaestionis facile apparet quam legitime fuerit ab Innocentio III [1] reprobata sententia Scoti Erigenae et Almarici, triplicem naturam in universo fingentium, nempe creatricem unam, creatricem simul et creatam alteram, quo nomine appellabant ideas formatrices rerum quasi essent a Deo creatae, et tertiam naturam ab ideis creatam : — sive, naturam naturantem, naturatam, et naturantem simul et naturatam.

2. — **Ekkardus.** — Ex doctrina articuli secundi eruitur quam recte fuerit sequens propositio Ekkardi, quae est vigesima tertia, anno 1329, damnata a Ioanne XXII : *Deus unus est omnibus modis, et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest* [2].

3. — **Rosminius.** — At iuverit quammaxime de systemate

1. Extrav. de Summ. Trin., c. *Damnamus*. — 2. Denzinger, n. 450.

Rosminii circa operationem Dei intellectualem plura hic referre, ex quadraginta propositionibus a Leone XIII condemnatis deprompta : perniciosa quippe sunt valde quae tradidit hic philosophus, quem tamen plures ex recentioribus auctoribus sequi se gloriantur. — Porro, Rosminius triplicem distinxit in Deo operationem.

α) Prima est, qua divinus intellectus *abstrahit* ab absoluto, id est a Verbo, τό *esse* determinabile limitibus [1]. Huiusmodi praescindit a creaturis et a Deo, et est eadem essentia ac esse ipsius Dei [2]. Ulterius, est in ordine reali esse *initiale*, primum finitorum entium elementum [3], et est etiam in ordine logico esse initiale indeterminatum intuitionis, aliquid Verbi, secundum rationem tantum a Verbo distinctum [4], quod est *actus initialis* omnium, tam cognoscibilium quam subsistentium, et initium Dei et creaturarum [5].

β) Secunda operatio in Deo a Rosminio divinae imaginationi attribuitur, qua videlicet *producitur* reale finitum, seu realitates omnes quibus mundus constat [6]. Hoc fit per hoc quod Deus addit infinitae realitati limitationem [7] ; exinde habetur quidditas entis finiti, quae constituitur limitibus entitatis et est negativa, dum quidditas entis infiniti constituitur entitate et est positiva [8] ; ex quo sequitur res a Deo in hoc distingui, quod Deus est absolute ens, res vero absolute non ens, et tantummodo relative ens [9].

γ) Tertiam fingit Rosminius in Deo operationem, quae est divina synthesis, seu *unio* duorum elementorum, scilicet τοῦ *esse* initialis et terminorum eiusdem, qua synthesi entia finita creantur [10]. Ex quo sequitur quod esse Dei, quod est esse virtuale et sine limitibus, est pars essentialis omnium prorsus entitatum [11]. Fit autem ista divina synthesis per hoc quod esse initiale refertur ab intelligentia divina, non ut intelligibile, sed ut pure essentia, ad terminos reales finitos [12].

1. Prop. XIV. — 2. Prop. VI. — 3. Prop. XIV. — 4. Prop. VII. — 5. Prop. IX. — 6. Prop. XIV. — 7. Prop. XII. — 8. Prop. XI. — 9. Prop. XIII. — 10. Prop. XV. — 11. Prop. X. — 12. Prop. XVI.

Ex quibus omnibus resultat creationem esse, non quidem *factionem*, sed *positionem* totius actus essendi creaturarum [1].

4. — **Refutatur Rosminii figmentum.** — α) In primis advertendum est non posse dari abstractionem illam a Rosminio confictam, qua divinus intellectus esse initiale quoddam a Verbo abstraheret, nisi compositio in Deo introduceretur ex esse et essentia. *Si esse Dei*, ait S. Thomas [2], *non est sua essentia... oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius*. Sed cum, e contra, essentia Dei sit eiusdemmet esse subsistens actualissimum et simplicissimum, dato quod Deus a sua essentia abstraheret esse, nihil prorsus in ipso remanere dicendum foret.

Altius tamen repetenda est praefati systematis falsitas: nam cum huiusmodi esse initiale sic abstractum ponatur esse initium ipsius Dei et creaturarum, hoc supponit ens univoce praedicari de Deo et creaturis, quod repugnat, non solum quia ens univocum esse non potest, sed etiam quia nihil Deo prius esse potest, cum e contra de ratione univoci sit ut sit prius iis in quibus invenitur, sicut prius est animal homine et equo.

Sed insuper, hoc etiam dato, oporteret ut Deus esset suiipsius causa, a qua quidem positione in praedicto systemate non abhorretur. *Agens non univocum*, ait S. Thomas [3], *est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa suiipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu huius individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum.*

Demum, istud esse initiale sic abstractum, praecise propter suam communitatem, non est nisi ens rationis; nam, ut dicit S. Thomas [4], *quod est commune multis non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione...* ; *multo ergo minus et ipsum*

1. Prop. XVII. — 2. L. I C. Gent., c. 22. — 3. 1, Quaest. XIII, art. 5, ad 1m. — 4. L. I C. Gent., c. 26.

esse commune est aliquid praeter res omnes existentes, nisi in intellectu solum. Huc facit Concilii Vaticani[1] definitio : *Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, A. S.* Et rursus[2] : *Si quis dixerit... divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, A. S.*

Quod vero ad Dei cognitionem hoc modo intellectam attinet, sequeretur quod Deus intelligeret prius commune, et postea proprium. Atqui, etsi hoc in nobis fiat, ut prius cognoscatur commune quam proprium, inspecto tamen toto ordine cognoscitivo, requiritur ut a perfectiori deveniatur ad imperfectioris cognitionem, sicut in ordine reali perfectum debet praecedere imperfectum in toto universo. — Sed et hoc unum addatur, nempe, cum conceptus analogi semper supponat conceptum analogatorum, sicut sani conceptus supponit conceptum medicinae sanae et animalis sani, dato etiam quod esse illud esset analogum, tamen contrarium hic fieret, cum Deus prius cognosceret analogum quam analogata.

Denique, ne longiora prosequamur, si quis diligenter rem adverterit, haud difficili negotio deprehendet posse hoc systema reduci ad platonicam de ideis separatis doctrinam, cum illo esse initiali, quasi formâ quadam separatâ, essent omnia, tam cognoscibilia quam subsistentia.

β) Nec saniora sunt quae in secundo puncto Rosminius confinxit. Praetermisso quod incongrue imaginationis nomen ad divina significanda transfertur, hoc unum advertatur, scilicet non hoc esse discrimen inter quidditatem infinitam et quidditatem finitam, quod illa quidem positiva, haec vero sit negativa, quum utraque quid positivum sit, cum hac differentia quod illa limites non habeat qui isti competunt; insuper, absonum est reponere quidditatem entis finiti in eo quod limitibus constituatur. Revera essentia rerum, si qui-

1. Const. Filius Dei, Can. 3, — 2. Can. 4.

dem physice inspiciatur, dicit illud quo aliquid est; si autem metaphysice, non est aliud, nisi imitabilitas divinae Essentiae, quae necessario resultat ex infinita perfectione eiusdemmet divinae essentiae, quae, cum nequeat adaequate repraesentari ulla finita re, ideo infinitis modis imitandam se praebet.

γ) Sed ne quis occasionem inde arripiat confundendi cum hoc systemate doctrinam Scholae, in eo quod reponit in quolibet ente creato distinctionem realem inter esse et essentiam, quasi esse recipi ab essentia finita et proinde ab eademmet finiri, idem sit ac esse initiale limitibus finiri, ideoque ne putetur hoc systema patrocinium habere in doctrina de reali distinctione inter essentiam et esse, sedulo advertendum est magnum intercedere inter utrumque discrimen.

Siquidem Schola, duce Angelico praeceptore, docet quod, sicut in compositione quae est ex materia et forma, forma contrahitur dum recipitur in materia, ita in compositione quae est ex essentia et esse, qualis omnibus rebus creatis competit, esse contrahitur dum in essentia recipitur, unde infinitum esse nonnisi illi enti competit, in quo esse in essentia non recipitur, sed quod est suamet essentia. At longe differt ab hac compositione synthesis a Rosminio conficta, quam quidem tertiam in Deo operationem ille ponit, qua τό esse initiale componitur cum terminis eiusdem, ad constitutionem entium finitorum. Revera, praeterquamquod quidditas rerum creatarum non est vera limitatio, sed positiva res, esse rerum quod ponimus a Deo fieri et esse terminum creationis earumdem, secundum Rosminium non creatur, sed ponitur, ideoque non creatio habetur, sed positio actus essendi creaturarum; quae quidem positio a libera Dei voluntate procedere nequit, sed tantummodo ad intelligentiam divinam pertinet, et sic ad divinam scientiam quae necessaria est, unde et contingentia rerum tollitur, dum omnes res ponuntur esse ipsomet esse Dei: in quo quidem manifesta pantheismi labes detegitur [1].

1. Vide Rosminianarum propositionum trutinam theologicam, Romae, 1892.

5. — Scholion. — Ut autem huiusmodi error melius deprehendatur, notandum est illius initium reponi in male intellectis scientia et ideis divinis, ut ex sequenti S. Doctoris loco clarius patebit[1]. *Formae et diffinitiones rerum, quae eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario; similiter autem est in diffinitionibus, nam una differentia addita vel subtracta variat speciem: substantia enim sensibilis absque rationali aut irrationali addito, specie differt. In his autem, quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura; nam ea quae ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit, et propter hoc in ternario potest considerari binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum; unde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et similiter ut propriam rationem singulorum numerum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria.*

Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit; non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra[2] *ostensum est. Forma autem omnis tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quaedam est, non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse; intel-*

1. L. I C. Gent., c. 54. — 2. C. 31.

lectus igitur divinus id quod est proprium uniuscuiusque in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitatur, et in quo a sua perfectione deficit unumquodque, utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis, et sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum; unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium, oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi: et secundum hoc Augustinus[1] *dicit, quod Deus alia ratione fecit hominem et alia equum, et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio*[2]*, ponentis ideas secundum quas formantur omnia quae in rebus materialibus existunt.*

1. L. LXXXIII Qq., q. 46. — 2. In PARMENIDE et TIM. et alibi.

QUAESTIO TERTIA

(XVI)

DE VERITATE

PROLOGUS

1. — **Ratio quaestionis.** — Rationem praesentis quaestionis reddit Angelicus hisce verbis : *Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est.* Circa quae, hoc primo advertendum venit, non exire a praesentis tractatus intentione, quae est ut de Deo agatur, quaestionem sub generali titulo propositam *de veritate* : quum enim, ut mox resolvetur, veritas essentialiter dicta non sit nisi in Deo, immo sit Deus ipse, hinc non extravagantur quae sub hoc titulo determinanda veniunt.

2. — **Quaestionis gravitas.** — Huius autem quaestionis gravitas per hoc manifestatur, quod in veritatis assecutione reponitur ultimus hominis finis, dicente Christo : *Cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos* [1]. Verbum quoque Dei ad hoc praecise incarnatum est, ut veritatem sua praedicatione annuntiaret : *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* [2] ; et rursus [3] : *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.*

Porro, ut veritatem efficaciter Christus annuntiaret, tum ipsemet apparuit *plenus gratiae et veritatis* [4], tum decrevit ut Ecclesia, quam ab hoc mundo visibiliter recedens post se reliquit ut sui vices gereret, esset *columna et firmamentum*

1. Io., VIII, 32. — 2. Ibid., XVIII, 37. — 3. Iac., I, 18. — 4. Io., I, 14.

veritatis [1]. Unde si *qui facit veritatem venit ad lucem* [2], e contra ab aeternae vitae pabulo alienos eos esse Scriptura declarat qui *commutaverunt veritatem Dei in mendacium* [3].

Demum praeclarum et quod recenseatur dignum est veritatis elogium quod legitur in apocrypho libro tertio Esdrae [4]: *Et veritas manet et invalescit in aeternum, et vivit, et obtinet in saecula saeculorum. Nec est apud eam accipere personas, neque differentias: sed quae iusta sunt facit omnibus, iniustis ac malignis, et omnes benignantur in operibus eius. Et non est in iudicio eius iniquum, sed fortitudo, et regnum, et potestas, et maiestas omnium aevorum. Benedictus Deus veritatis* [5].

3. — Quo sensu hic sumatur veritas. — Porro, veritas ut hic eam respicimus, nonnisi aequivoce convenit cum illa veritate quae ponitur specialis quaedam virtus [6], quaeque tripliciter accipitur, scilicet sive secundum quod quis in dictis et factis ostendit se qualis est, quo sensu *veracitas* saepius solet appellari, sive secundum quod homo in vita sua omne illud adimplet ad quod per intellectum divinum ordinatur, et haec dicitur *veritas vitae*, sive denique secundum quod quis servat id quod alteri debet secundum ordinem legum, et haec

1. 1 Tim., III, 15. — 2. Io., III, 21. — 3. Rom., I, 25. — 4. C. IV, 38, 41. — 5. Haec omnia claudi possunt hac Aligherii animadversione, quae quidem opportunitate, praesenti quoque tempore, haudquaquam vacat:

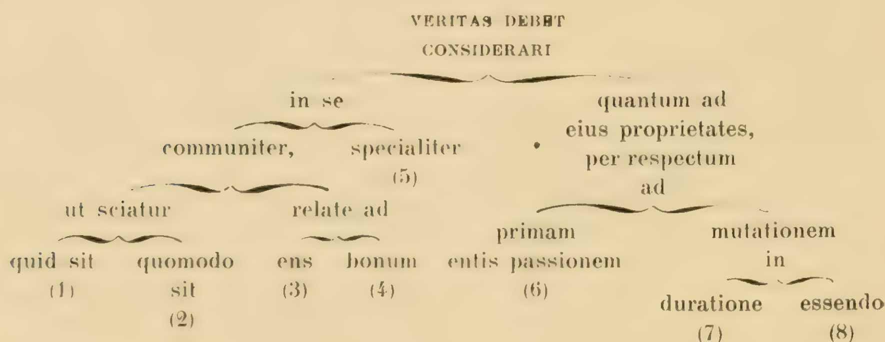
Non vi si pensa quanto sangue costa
Seminarla (la verità) *nel mondo, e quanto piace*
Chi umilemente con essa s'accosta.
. . . .
Non disse Cristo al suo primo convento:
Andate, e predicate al mondo ciancie,
Ma diede lor verace fondamento.
. . . .
Ora si va con motti, e con iscede
A predicare, e pur che ben si rida,
Gonfia il cappuccio, e più non si richiede.

Parad., Cant. XXIX, vers. 91. sqq.

6. Cf. L. III Ethic., c, 2.

est *veritas iustitiae*. Quae autem hic accipitur veritas est veritas communis, quae cum ente convertitur, quaeque sub se quodammodo habet omnes istas veritates particulares, a quibus proinde non licet ad communem veritatem procedere [1].

4. — **Quaestionis divisio.** — Dicendorum autem ordo in ista quaestione hic erit, ut primo agatur de veritate in se considerata (1-5), et secundo de veritatis proprietatibus (6-8), quae quidem proprietates inspici debent, tum quoad entis primam passionem, quae est unitas (6), tum quoad mutationem, sive in duratione, ut sciatur utrum veritas sit aeterna (7), sive in essendo, ut resolvatur utrum veritas sit mutationi subiecta (8). In se autem considerari debet veritas, non solum ut est in Deo et Deus est (5), verum etiam communi quadam ratione (1-4), ut sciatur de ea quid ipsa sit, sive absolute (1-2), sive per respectum ad altera trascendentalia, scilicet ens (3), et bonum (4), cum quibus tamen re identificatur. Ut autem cognoscatur de veritate quid proprie sit, inquiri debet in quonam inveniatur, utrum in intellectu, an in rebus (1); et dato quod sit principaliter in intellectu, utrum in intellectu simpliciter apprehendente, an in intellectu componente et dividente (2).



Hinc, in ista quaestione quaeruntur octo.

Primo. Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu.

1. Cf. art. 4 h. q., ad 3m.

Secundo. Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente.

Tertio. De comparatione veri ad ens.

Quarto. De comparatione veri ad bonum.

Quinto. Utrum Deus sit veritas.

Sexto. Utrum omnia sint vera veritate una vel pluribus.

Septimo. De aeternitate veritatis.

Octavo. De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I. — *Utrum veritas sit tantum in intellectu.*

1. — **Ratio articuli.** — Quia unum et verum convertuntur, ens autem non univoce praedicatur de pluribus, sed per analogiam, hinc prima illius cura qui de veritate disputare intendit, est ut investiget quibus modis possit veritas sumi per respectum ad unum quoddam summum analogatum. Ad quod solvendum, sit

2. — PROP. — **Veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.**

Exponitur. α) Instituta comparatione inter verum et bonum, invenitur convenientia inter utrumque, invenitur et discrimen. Convenientia in hoc consistit quod, sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Sed hoc intercedit discrimen inter appetitum et intellectum sive quamcumque cognitionem, quod cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus vero est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; ex quo sequitur quod terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, terminus autem cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

β) Ex quibus iam ulterior comparatio potest institui. Sicut bonum est in re in quantum habet ordinem ad appetitum, et

propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut etiam res intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

γ) Iamvero, res intellecta potest habere ordinem ad aliquem intellectum dupliciter: scilicet vel *per se*, vel *per accidens*. *Per se* res intellecta habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse: *per accidens* autem, ad intellectum a quo tantummodo cognoscibilis est; cuius rei exemplum esse potest de domo, quae comparatur *per se* ad intellectum artificis a quo dependet, ad intellectum autem eius a quo non dependet, comparatur *per accidens*.

δ) Porro iudicium de unaquaque re sumitur non secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Quocirca, unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet.

ε) Ex quibus duo iam sequuntur: *primum*, quod ratio veri primo et per se et principaliter est in intellectu; *alterum*, quod res artificiales quae a nobis dependent dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, sicut dicitur domus vera, quae assequitur similitudem formae quae est in mente artificis, et oratio dicitur vera, in quantum est signum intellectionis verae, res autem naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum seu idearum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini.

3. — **Probatur prop.** — I. Obiectum intellectus est in intellectu. Atqui verum nominat obiectum intellectus. Ergo verum vel veritas est principaliter in intellectu.

II. Veritas secundario habetur in eo in quod derivatur ab illo in quo ratio veri primo et principaliter invenitur. Atqui ratio veri derivatur in rem intellectam ab eo intellectu a quo

res pendet, tanquam a principio. Ergo ratio veri secundario invenitur in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium, id est ad intellectum a quo dependent.

4. — * **Confirmatur secunda pars.** — Si veritas rerum consisteret in comparatione ad intellectum a quo res ipsae non dependent, ut, verbi gratia, si veritas rerum naturalium consisteret in comparatione earum ad intellectum nostrum, iam sequeretur nihil esse verum, nisi secundum quod intelligitur a nobis. Hoc autem fuit gravissimus antiquorum philosophorum error, ut Heracliti, Anaxagorae et Democriti, qui, cum ponerent species rerum naturalium non processisse ab aliquo intellectu, sed a casu provenire, coacti sunt veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum: considerabant enim quod verum importat ordinem ad intellectum nostrum. Ex quo sequebatur contradictoria esse simul vera, cum contradictoria simul a diversis vera esse videantur, unde esset aeque verum si unus intelligeret lapidem esse gravem, et alius intelligeret illum esse levem[1]. Quem quidem antiquorum errorem renovare et magno apparatu instaurare recentioribus temporibus, aggressi sunt germani philosophi sceptici, maxime Hegel, cum contenderit τὸ *esse* et τὸ *non esse* idem esse, ex quo omnino pessumdatur contradictionis principium, quod tamen in omni scientia est id in quod ultimo conclusiones resolvi debent[2].

5. — * **Tacita difficultas.** — Nec obiiciatur res aliquando dici falsas, sicut quando dicitur falsum aurum, falsum argentum: hoc enim est propter comparationem huiusmodi rerum ad nos, in quantum res non tales sunt quales nobis apparent, non autem propter comparationem harum rerum ad intellectum divinum a quo pendent. Quo sensu solet etiam dici quod aurichalcum est falsum aurum; quod enim est verum aurichalcum, habens scilicet conformitatem ad ideam aurichalci ut est in mente divina, discedit a principiis vel idea auri,

1. Ad 2m. — 2. De his philosophis sermo iterum recurret infra, q. seq., art. 2, n. 5.

qualis falso ingeritur in mentem nostram a similitudine istarum duarum rerum.

6. — * **Definitiones veritatis.** — Ex eo quod veritas est principaliter in intellectu et secundario in rebus, factum est quod de eadem multae definitiones datae sint, quae, licet inter se pugnare videantur, realiter tamen minime se excludunt, quum aliquae conveniant veritati ut est in intellectu, aliae autem conveniant veritati ut est in re ipsa.

Ad quorum primum attendens Augustinus [1] ait quod veritas est *quae ostendit id quod est.* Hilarius quoque dixisse fertur quod *verum est declarativum aut manifestativum esse :* quae definitiones pertinent ad veritatem secundum quod est in intellectu; ad quod respiciens Aristoteles, eousque devenerat ut negaret verum et falsum esse in rebus, dicens illud esse tantum in intellectu [2].

Considerata autem veritate rei secundum ordinem ad intellectum a quo dependet, idem Augustinus dicit [3] quod *veritas est summa similitudo principii,... quia sine ulla dissimilitudine est.* Cui conformis est et ista definitio Anselmi [4] : *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis;* rectum autem est quod principio a quo dependet concordat. Quibus accedit et quaedam definitio ab Avicenna tradita : *Veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.*

Rursus, Augustinus loquens de veritate rei naturalis, et volens excludere a ratione huius veritatis comparationem ad intellectum nostrum, quia id quod est per accidens debet excludi ab unaquaque definitione, reprobat hanc veri notificationem : *verum est id quod videtur ; — quia secundum hoc,* ait [5], *lapides qui sunt in abditissimo terrae sinu non essent veri lapides, quia non videntur.* Reprobat quoque hanc aliam definitionem [6] : *Verum est quod ita se habet, ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere ;* quia secundum hoc, sequere-

1. L. DE VERA RELIG., c. 36, Opp. t. I, p. 771, Parisiis, 1679. — 2. L. VI METAPH., t. 8. — 3. Libro citato. — 4. Dial. DE VER., c. XII. — 5. L. II Soliloq., c. 5, t. I, p. 371. — 6. Eod. lib.

tur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Unde insistens in definienda veritate rei, statuit quod *verum est id quod est:* ubi sumit veritatem rei per ordinem ad intellectum a quo pendet tanquam a principio [1].

7. — **Scholion.** — Ad utrumque autem pertinet definitio a quodam philosopho iudaeo, Isaac nomine, paterna professione medico, qui floruit ad annum Christi 1070, in libro de *Definitionibus* tradita, et communiter in Scholis recepta, qua dicitur quod veritas est *adaequatio rei et intellectus:* haec quippe definitio potest applicari tum ad veritatem prout est principaliter in intellectu, tum ad veritatem prout est secundario in re. Est ergo veritas consistens in relatione rationis inter intellectum et rem, quae quidem relatio actu intelligendi constituitur, et sequitur ad relationem mensurati et mensurae, minime vero est relatio realis, sicut asseruit Ferrariensis [2].

8. — **Difficultas.** — Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui ex eo quod res est vel non est, est opinio, vel oratio vera vel falsa. Ergo magis veritas est in rebus quam in intellectu.

Resp. *Dist. mai.* In causis univocis, *conc;* analogis, *nego. Trans. min. Nego conseq. et conseq.* — Revera, res sunt causae veritatis in intellectu nostro, non sicut causae univocae, sed sicut causae analogae vel aequivocae; unde non est necesse ut praehabeant in se veritatem formaliter, quasi veritas causetur in intellectu a veritate in eis existente; nam non est veritas rei quae causat veritatem in intellectu, sed esse rei, ut ait Aristoteles [3], addens quod opinio vel oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est, sicut etiam non sanitas medicinae causat sanitatem animalis, sed virtus eius, cum sit agens non univocum. Quocirca licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis. Nam et variae medicinae sunt causa sanitatis quae est animali, et tamen animal

1. Cf. ad 1m. — 2. In l. I C. Gent., c. 60. — 3. in Praedicam. c. 1 *de Substantia.*

per prius dicitur sanum; medicinae autem non dicuntur sanae, nisi secundum analogiam ad sanitatem quae est in animali; et ita res creatae possunt esse causa veritatis quae est in intellectu nostro, et tamen intellectus noster per prius est verus, res autem creatae verae sunt, solum in quantum natae sunt facere veram apprehensionem [1].

ARTICULUS II. — *Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente.*

1. — **Ratio articuli.** — In praesenti articulo sermo est de veritate secundum participationem accepta, et quidem ut est in intellectu humano tantum; intellectus enim angelicus cognoscit absque compositione et divisione, tum enunciationes, tum ipsas compositiones aut divisiones enunciationum. De intellectu autem divino iam dictum est, quaestione decima quarta [2], illum uno simplicissimo actu omnia enuntiabilia cognoscere, minime autem per modum enuntiabilium.

2. — PROP. — α) **Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente,** β) **non autem in sensu,** γ) **aut in intellectu cognoscente quod quid est.**

Prob. 1ª Pars. Veritas, proprie loquendo, consistit in cognitione conformitatis intellectus et rei. Atqui intellectus cognoscit conformitatem sui ad rem, componendo et dividendo. Ergo veritas, proprie loquendo, est in intellectu componente et dividente.

Maior declaratur. Verum, secundum sui primam rationem est in intellectu, ut articulo praecedenti dictum est. Porro, omnis res est vera secundum quod habet propriam formam naturae suae; unde necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae quidem similitudo est forma eius in quan-

1. Ad 3m. — 2. Art. 14.

tum est cognoscens, et propter hoc veritas definitur per conformitatem intellectus et rei, quam conformitatem cognoscere est cognoscere veritatem.

Ubi tamen notandum est quod cognoscere hanc conformitatem non debet hic accipi in actu signato, seu pro eo quod est cognitionem terminari ad relationem conformitatis, sed sufficit ut accipiatur in actu exercito. seu pro eo quod est cognoscere aliquid in se ut conforme rei : hoc ipso enim quod dico : *Homo est animal rationale,* cognosco conformitatem praedicati cum subiecto, et affirmando id quod est animal rationale habere conformitatem cum homine, iudico et verum dico [1].

3. — **Prob. 2ª Pars.** — Veritatem proprie loquendo cognoscere est cognoscere comparationem conformitatis inter rem cognitam et id quod cognoscens de ea apprehendit. Atqui, licet visus, exempli gratia, habeat similitudinem rei visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Ergo sensus, licet sit verus de aliqua re, non tamen cognoscit aut dicit verum.

4. — **Prob. 3ª Pars.** — Intellectus cognoscens de aliquo quod quid est, non apprehendit conformitatem sui ad rem intelligibilem. Ergo non cognoscit, proprie loquendo, veritatem.

Consequentia probatur. Revera, tunc primo intellectus cognoscit et dicit veritatem, quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit. Hoc autem intellectus facit componendo et dividendo. Nam, in omni propositione, intellectus aut applicat alicui rei significatae per subiectum aliquam formam significatam per praedicatum, aut illam a subiecto removet.

Ex quo bene invenitur quod sensus quidem est verus de aliqua re et intellectus etiam cognoscendo *quod quid est,* seu, ut dicit Aristoteles [2], quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus eius *quod quid est* [3];

1. Cf. Card. Caiet. — 2. L. III de an., t. 26 — 3. Ad 1m.

sed tamen non cognoscunt aut dicunt verum, quia nempe non apprehendunt conformitatem sui ad formam rei scitae, quod et de vocibus incomplexis valet, quae scilicet non voce tantum, sed etiam re ipsa incomplexae sint: quaedam enim incomplexa complexe significant, ut notat Nicolai [1].

5. — **Scholia.** — **1.** Quocirca, veritas potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in re quadam vera, et sic improprie, non autem proprie, id est, non ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri. Unde etiam dicit Philosophus [2] quod *circa simplicia et quod quid est, non est veritas in intellectu, neque in rebus.*

II. Quia veritas est intellectus perfectio, aliunde vero veritas non habetur proprie, nisi sit cognita, hinc concludit S. Doctor quod perfectio intellectus est verum ut cognitum. Exinde in prima mentis operatione non habetur cognitionis perfectio, sed tantum in secunda. Quo loci faciunt praeclara verba ipsius Angelici [3]: *Veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum, alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas in eo quod est verum, tam in simplicibus quam in compositis; sed sicut in dicente vel cognoscente verum non invenitur, nisi secundum compositionem et divisionem.* Ex quibus patet humanae cognitionis veritatem adaequate non inveniri nisi in intellectu componente et dividente; in simplici autem apprehensione et in sensu, nonnisi inchoative et tanquam in re vera.

ARTICULUS III. — *Utrum verum et ens convertantur.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum iam exploratum maneat in quonam ratio veri formaliter et adaequate inveniatur, succedit nunc comparatio instituenda veri ad ens et ad bonum, ut

1. In h. l. — 2. L. VI METAPHYS., t. 8. — 3. Lect. III, sup. l. I PERIHERM.

sciatur utrum unum addat supra aliud aliquid reale vel rationis tantum. Sit igitur

2. — PROP. — **Verum et ens convertuntur, licet verum addat supra ens comparationem ad intellectum.**

Prob. — I. Bonum convertitur cum ente. Ergo et verum. — *Probatur consequens.* Sicut bonum non addit supra ens nisi rationem appetibilis, ita verum non addit supra ens nisi rationem cognoscibilitatis, quae quidem in comparatione ad intellectum consistit : unde infertur quod verum est realiter idem ac ens, et haec duo habent eamdem aequalitatem extensionis, valet enim consequentia ab uno ad aliud. — Differunt tamen ratione, quia dum ens terminat secundum omnes modos intellectum, illum tamen obiective non perficit, nisi sub ratione veri [1]. Ens ergo et verum convertuntur, seu, ut Philosophus ait [2], eadem est dispositio rerum in esse et veritate.

II. Quod evidentius fiet, si consideretur quod unumquodque in tantum est cognoscibile, in quantum habet de esse : unde Aristoteles [3] dicit quod *anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum*, quod absolute non posset ita dici, nisi idem esset cognoscibile et ens : anima enim est omnia formaliter, in quantum ista sunt cognoscibilia. Unde, sicut bonum est ens secundum quod habet rationem appetibilis, ita verum est ens secundum quod habet rationem cognoscibilis ; et ita de ratione veri est quod dicat ordinem ad intellectum, non quidem necessario humanum, sed divinum : si enim intellectus divinus non adesset, nullo modo ratio veritatis consistere posset [4].

3. — * **Confirmatur.** — Adeo verum est verum et ens converti, ut nisi prius per intellectum non ens fiat quodammodo ens, in quantum non ens apprehendatur a ratione quasi quoddam ens, non potest non ens esse obiectum cognitionis et

1. Cf. Caiet. — 2. L. II Metaph., t. 4. — 3. L. III de An., t. 37. — 4. Quaest. I de Ver., art. 2, in fin.

sic esse verum: non ens enim, ut sic, non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile; hoc autem est, in quantum intellectus facit illud quodammodo ens; et ita verum non fundatur in non ente ut sic, sed in eo quod est ens, saltem secundum apprehensionem rationis [1].

4. — * **Scholia** — I. Quia verum et ens ratione differunt, ideo alio modo verum, alio modo ens est in rebus et in intellectu: nam verum est principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Ulterius advertisse iuvabit quod verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum substantiam; verum autem quod est in intellectu convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato; nam de ratione veri est esse manifestativum [2].

II. Licet verum et ens convertantur et ita sint simul, tamen potest intelligi ratio entis non intellecta ratione veri, quanquam non possit apprehendi verum, quin apprehendatur ratio entis.

Quod verum et ens sint simul, ex dictis resultat: quod autem ratio entis possit intelligi non intellecta ratione veri, et quod, viceversa, non possit apprehendi verum quin apprehendatur ratio entis, ex hoc sequitur, quod ens cadit in ratione veri; non autem verum in ratione entis. Et exemplum esto, si comparetur intelligibile ad ens: non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens ita, quod eius intelligibilitas non intelligatur. Et similiter omne ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum, licet non possit intelligi verum, nisi intellecto ente quod in ratione veri cadit: cuius rei ulterius exemplum adest in intellectu agente, quia licet sine intellectu agente homo nihil possit intelligere, tamen non quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem: ita pariter, non quicumque intelligit ens, intelligit rationem

1. Ad 2m. — 2. Ad 1m.

veri, quasi ens non posset apprehendi nisi apprehenderetur ratio veri, licet ens non apprehendatur, nisi ratio veri assequatur appprehensionem entis [1].

5. — * **Solvitur difficultas.** — Unde, propositum sophisma: Ens non intelligitur sine ratione veri ; atqui veritas rerum non intelligitur nisi per conformitatem ad intellectum divinum : ergo nonnisi praeintellecto Deo aliquid intelligitur, — *solvitur ita*: Ens non intelligitur nisi praeintelligatur ratio veri, *nego;* nisi in quantum omne ens est verum quoddam, *conc. Nego conseq. et conseq.*

ARTICULUS IV. — *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum iam compertum sit verum et bonum esse idem *secundum rem*, supposito enim convertuntur cum ente, modo quaestio proponitur, utrum bonum *secundum rationem* sit príus quam verum, vel potius e converso. Pro quo resolvendo, sit

2. — PROP. — **Verum, absolute loquendo, prius est quam bonum.**

Prob. — I. Quod propinquius se habet ad ens, est prius secundum rationem: nam ratio entis prior est quacumque alia ratione. Atqui verum propinquius se habet ad ens quam bonum ; nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate, ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum: sic enim appetibile est. Ergo verum est prius quam bonum secundum rationem.

II. Id quod respicit cognitionem, naturaliter prius est illo quod respicit appetitum : cognitio enim naturaliter praecedit appetitum. Atqui verum respicit cognitionem, bonum autem

1. Ad 3^{m}.

appetitum. Ergo verum naturaliter prius est quam bonum secundum rationem.

3. — * **Confirmatur.** — Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Atqui verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius secundum rationem quam bonum.

4. — * **Scholion.** — Prioritas quae hic respicitur secundum ordinem rationis inter verum et bonum est prioritas quae simpliciter consideratur, non autem quae consideratur in aliquo particulari ordine, puta in ordine appetibilium. Nam quum verum sit quoddam bonum, sequitur quod in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, verum autem ut particulare : inter ea enim quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus, nam voluntas vult intellectum intelligere. Sed tamen in alio particulari ordine, puta in ordine intelligibilium, verum erit adhuc prius quam bonum, nam et bonum est aliquod verum, et inter ea quae ordinantur ad obiectum intellectus, sunt etiam ea quae pertinent ad voluntatem, cum vicissim intellectus includat voluntatem. Si ergo non respicerentur nisi ordines particulares, tunc nullimode posset solvi quaestio de prioritate secundum rationem inter bonum et verum, cum in uno ordine bonum sit prius, et in alio verum ; sed si respiciantur verum et bonum non in particulari ordine, sed in universali, tunc prius est absolute verum quam bonum propter allatam rationem [1].

Revera, secundum hoc est aliquid prius ratione, secundum quod prius cadit in intellectu. Atqui intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus : ea enim quae sunt in re, possunt dici priora iis quae sunt in intellectu, agendo de prioritate secundum rem, non autem agendo de prioritate secundum intellectum,

1. Ad 1m.

secundum quam, prius illud dicitur quod prius cadit in apprehensione intellectus [1].

ARTICULUS V. — *Utrum Deus sit veritas.*

1. — **Praenotanda.** — Adeo insita est hominibus persuasio Deum esse quammaxime verum, ut interroganti cuidam quid Deo simile haberent homines, fertur Demosthenes olim respondisse : *Benigne facere et veritatem amare* [2]. Pythagoras quoque haec duo divinitus hominibus data esse, quasi pulcherrima dona, aiebat, scilicet : *veritatem amplecti, beneficiis operam dare*; addens utrumque cum deorum immortalium operibus comparari posse [3]; idemque interrogatus quid Deo similes faceret homines, *cum veritatem exercent*, respondit [4]. — Quae cum ita sint, praesentis articuli intentio non est tam ut ostendatur Deum verum esse, quam ut propriis rationibus demonstretur Deum esse ipsammet essentialiter veritatem.

Attamen notandum est veritatem hic sumi sensu illo communi quem initio huius quaestionis indicavimus ; nam potius ad divinam providentiam et gubernationem rerum spectat quod Deus in suis cum hominibus relationibus veracem se prodat, secundum quod dicitur [5]: *Non est Deus ut homo ut mentiatur*, aut [6]: *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.*

Ulterius recolatur, veritatem, quae consistit in compositione et divisione intellectus, esse veritatem propriam intellectus nostri, quum tamen compositio et divisio non sint de essentia veritatis : unde in intellectu divino erit veritas, non secundum compositionem et divisionem, sed secundum quod per simplicem suam intelligentiam Deus iudicat de omnibus et cognoscit omnia complexa [7].

1. Ad 2m. Cf. Quaest. XXI de Ver., art. 3. — 2. Maxim., Serm. VIII. — 3. Aelian., l. XII de var. hist. — 4. Stob., serm. XI. — 5. Num., XXIII, 19. — 6. Rom., III, 4. — 7. Ad 1m.

2. — PROP. I. — **In Deo est purissima veritas.**

α) Quod in Deo sit *veritas* de facili ostenditur. Veritas enim est quaedam perfectio intelligentiae sive intellectualis operationis. Atqui intelligere Dei est ipsa divina substantia, quae est divinum esse, de cuius ratione est ut non superveniente aliqua perfectione perfectum sit, sed per seipsum sit perfectum. Ergo in Deo est veritas, imo divina substantia est ipsamet veritas [1].

β) Quod autem in Deo sit *purissima* veritas, seu quod nulla sit in eo falsitatis admixtio, ex hoc apparet, quod omnis cognitio divini intellectus se habet ad modum cognoscentis *quod quid est*, seu etiam ad modum primorum principiorum: scientia enim Dei non est discursiva. Atqui intellectus non decipitur in cognoscendo *quod quid est*, aut in cognoscendis primis principiis, sicut nec sensus decipitur in proprio sensibili. Ergo in divina cognitione nulla adest falsitatis admixtio: quae ratio per hoc quoque roboratur, quod ipsa veritas, quae est per se subsistens, falsitatem non secumpatitur, sicut nec albedo nigredinem [2].

3. — * **Confirmatur.** — **I.** Divinus intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Atqui, quanto aliqua virtus cognoscitiva est altior, tanto eius obiectum est universalius, plura sub se continens: id enim quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Ergo omnia cognoscibilia ad divinum intellectum comparantur sicut cognoscibilia propria et per se, et non secundum accidens, et ideo impossibile est in his divinam virtutem unquam errare ; eo vel magis quod malum in Deo cadere nequit : falsitas autem est malum intellectus.

II. Cum res sint mediae inter intellectum divinum et intellectum nostrum, qualis est comparatio intellectus nostri ad res, talis est comparatio rerum ad intellectum divinum.

1. L. I C. Gent., c. 60. — 2. Cf. Ibid., c. 61. Hinc facile infertur ad hominis perfectionem, quae in similitudine cum Deo consistit, quammaxime pertinere studium veritatis adipiscendae.

Atqui falsitas, quae causatur ex inaequalitate intellectus et rei, non est in rebus, sed in intellectu nostro. Dato igitur quod aliqua esset falsitas causata ex inaequalitate rerum et intellectus divini, haec esset in rebus et non in intellectu Dei; licet nec in rebus falsitas esse possit, quia tantum res habent de veritate, quantum habent de esse [1].

4. — **Auctoritates.** — Haec autem propositio, scilicet Deum esse purissimam veritatem, in divinis Scripturis saepius inculcatur, verbi gratia, omnibus illis locis quibus Deus vocatur *Deus veritatis*, aut cum dicitur [2]: *Veritas tua usque ad nubes.* et [3]: *Veritas Domini manet in aeternum*, etc. Potissimus autem omnium est locus Ioannis [4]: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*, quibus verbis ratio divinae veritatis innuitur, scilicet quia Deus est naturae maxime spiritualis et essentialiter intellectivae.

5. — PROP. II. — **Deus est prima et summa veritas.** Cum iam constet in Deo veritatem esse, et quidem excellentissimo modo, hoc nunc evinci debet, scilicet Deum esse suam ipsiusmet veritatem, essentialiter dictam, quam proinde primam esse et summam oportet. Quod quidem imprimis hac ratione suadetur, quia scilicet nihil de Deo potest participative dici, et quia veritas est quaedam intellectus bonitas: Deus autem est ipsemet sua bonitas [5].

Prob. — **I.** In Deo est veritas sicut *in re:* nam veritas rei habetur cum res intellecta est conformis intellectui: atqui esse Dei non solum est conforme divino intellectui, sed est ipsamet eius intellectus operatio, seu ipsummet divinum intelligere. Ergo in Deo est veritas sicut in re.

II. Sed est etiam in Deo veritas *intellectus,* cum intellectus divinus adaequate apprehendat divinam essentiam ut est, immo ita illam apprehendat, ut sit identice divina essentia intellecta. Unde in Deo est veritas non modo rei, sed etiam

1. L. I C. Gent., c. 61. — 2. Ps. XXXV, 6. — 3. Ibid., XVI, 2. — 4 1 Ep., I, 5. In graeco legitur : ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. — 5. L. I C. Gent., c. 60.

intellectus, seu veritas adaequate et essentialiter sumpta : est enim ipsamet adaequatio intellectus et rei.

6. — **Corollarium.** — Ex hoc sequitur quod, quia unumquodque causatur et mensuratur primo sui generis [1], hinc divina veritas poni debet ut mensura et causa cuiuscumque veritatis, sicut esse et intelligere divinum ponitur mensura et causa omnis alterius esse et intelligere.

7. — **Scholion.** — Quae duo, nempe Deum esse veritatem, et veritatem divinam esse mensuram omnis alterius veritatis, in divinis Scripturis aperte indicantur. Nimirum, utrumque simul vindicatur celebri loco Evangelii S. Ioannis, ubi, quaerenti Thomae : *Quomodo possumus viam scire,* — respondit Iesus [2] : *Ego sum via, et veritas, et vita,* ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. *Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis.... Paracletus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia,* etc.; quae verba, si meditatione volvantur, manifestum facient quomodo Deus sit prima et summa veritas, quae enixe roganda est ut se nobis patefaciat [3] : *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua ;* nam, ut ait S. Augustinus [4], *aeterna in Deo est veritas et cara veritas.*

8. — * **Advertendum.** — Ubi advertendum monet S. Doctor [5] quod, quia veritas hic essentialiter sumitur, accipere enim veritatem ut appropriatur Filio non pertinet ad hunc tractatum, ideo, quum applicando Deo veritatis definitionem, dicitur quod Deus *adaequat suum intellectum*, aut, quod in idem recidit, est *similitudo principii*, ita enim Augustinus veritatem definiverat [6], haec locutio non potest intelligi, nisi affir-

1. Cf. L. X METAPH. — 2. C. XIV, 6, seqq. — 3. Ps. LXXXV, 11. — 4. L. IV TRIN., c. I, t. VIII, p. 810. Integer textus S. Augustini est : *Omnino enim Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate : quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas ; et vera ibi est caritas, vera aeternitas ; et cara ibi est aeternitas, cara veritas.* — 5. Ad 2m. — 6. L. DE VERA RELIG., c. 36. Opp. t. I, p. 771, Cf. supra, art. 1, n. 6.

mativa propositio resolvatur in negativam, sicut quando dicitur *Pater est a se*, hoc resolvitur in hanc aliam propositionem *Pater non est ab alio*. Quocirca, cum dicitur quod veritas divina est similitudo principii, deficientibus duobus terminis ad similitudinem requisitis, sensus est esse divinum non esse dissimile ab intellectu Dei. In quo distinguitur essentialis veritas a veritate participata, qualis est in nobis, quia verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, nempe rebus a quibus cognitionem suam accipit, et verum in rebus est secundum quod res suo principio conformantur, nempe divino intellectui : nec enim intellectus noster est idem ac res, nec res sunt cum intellectu divino unum quid et idem.

Sustineretur tamen affirmativa propositio, nec opus esset ut resolveretur in negativam, si veritas hic sumeretur secundum quod appropriatur Filio, qui, cum sit secunda persona a Patre procedens in similitudinem naturae, refertur ad suum principium secundum perfectissimam adaequationem. Sed proprie acceptum, nomen *veritas* non est nomen personale, sed essentiale, sicut omnia nomina quae important principium vel mensuram creaturarum : unde sic commune est tribus divinis personis, licet possit appropriari secundae personae et sic personaliter dici, quo sensu dicit S. Ioannes [1] : *Christus est veritas*.

9. — Difficultas. — A prima veritate est omne verum. Atqui a Deo non est hoc verum, scilicet hominem peccare. Ergo Deus non est prima veritas.

Resp. *Conc. mai. Dist. min.* Hoc verum, quod est hominem peccare, non est a Deo, *nego ;* ipsum hominem peccare, *conc. Nego conseq. et conseq.* — Revera, cum omnis apprehensio intellectus sit a Deo, sicut omne esse est ab esse Dei et omnis bonitas a divina bonitate, oportet ut quidquid veritatis est in hoc quod dico, *hominem peccare*, totum sit a Deo ; sed cum ly *hominem peccare*, in seipso consideratum, sit non ens et pri-

1. 1 Ep. V, 6. Nota graece poni articulum : Χριστός ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

vatio quaedam, hoc quidem non est a Deo. Ex eo autem quod veritas alicuius propositionis est ab uno, non sequitur quod veritas rei, seu res significata sit etiam ab ipso: unde si quis, ab eo quod Deus scit hunc peccare, inferret : *ergo Deus peccat*, incideret in fallaciam accidentis, quae ex hoc oritur quod dum aliquid convenit accidenti rei, dicitur convenire ipsimet substantiae. In casu, convenit apprehensioni esse a Deo, non autem rei apprehensae [1].

ARTICULUS VI. — *Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera.*

1. — Praenotanda. — I. Ad huius quaestionis solutionem, praemittendum est verum non praedicari de multis, nisi secundum analogicam rationem. Quod sedulo est notandum, quia quando aliquid praedicatur univoce de multis, hoc invenitur in quolibet eorum secundum propriam rationem, sicut animal in qualibet specie animalis secundum propriam rationem invenitur; at quando aliquid analogice de multis dicitur, hoc non invenitur secundum propriam rationem, nisi in uno eorum tantum a quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali, et de colore, et de medicina; sed sanitas secundum propriam rationem non est nisi in animali, a cuius sanitate et color et medicina denominantur sana : haec quidem, in quantum est sanitatis effectiva, ille vero in quantum est sanitatis significativus. Sanitas enim non est in medecina et in colore sicut est in animali ; est tamen in utroque aliquid, per quod illud quidem facit, hoc autem significat sanitatem [2].

II. Ulterius recolendum venit veritatem per prius esse in intellectu, per posterius vero in rebus, secundum quod ordinan-

1. Ad 3m. Cf. Card. LORENZELLI, Phil. Theor. Inst., Vol. I, p. 179, Romae, 1896. — 2. Vide Tract. DE DEO UNO, P. I, Quaest. XIII, art. 5.

tur ad intellectum ut ad principium, id est, ad intellectum divinum, a quo pendent.

2. — PROP. I. — **Si consideretur veritas prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.**

Prob. Id quod analogice praedicatur de pluribus, multiplicatur ad multiplicationem eorum in quibus formaliter invenitur. Atqui verum est quoddam praedicatum analogicum, et formaliter dicitur de veritate intellectus. Ergo veritas, ut est formaliter in intellectu, multiplicatur secundum multiplicationem intellectuum, et etiam secundum quod in uno eodemque intellectu sunt plura cognita.

Exinde legitur [1] : *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* : quem in locum Glossa [2] dicit quod, *sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates* [3].

3. — * **Quomodo veritas sit animae nostrae perfectio.** — Et haec quidem est veritas creata, quae est humanae mentis perfectio, sicut etiam scientia est illius perfectio [4]. Perfectio autem dicitur maior perfectibili, non absolute et secundum quemcumque respectum, sed secundum quod perfectio actuat perfectibile. Igitur veritas creata, etiam quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter, sed in quantum est eius perfectio. Quod si ita sit, prima veritas, quae Deus est, est et ipsa animâ nostrâ longe maior; nam non solum illa veritas est perfectio, sed est ipsa substantialis, id est, per se subsistens, veritas. Unde sub hoc respectu potest negari cum Augustino [5] aliquid, praeter solam primam

1. Ps. XI, 2. Hic tamen locus ad regulas critices inferius perpendetur. App. ad seq. quaest. — 2. S. AUGUST., in h. l. — 3. Cf. S. THOM., Comment. in Ps. XI, ubi sanctus Doctor ulterius explicat veritates ideo pluraliter dici, ut distinguantur veritas *vitae*, veritas *doctrinae* et veritas *iustitiae* (Cf. infra, p. 181) : porro, ait ille, prior veritas diminuitur, *quando bonum iudicatur malum*, altera, *quando lux dicitur tenebrae*, tertia, *quando amarum iudicatur dulce*. Cf. Is., V, 20. — 4. Ad 1m. — 5. L. XIV DE TRIN., c. 8, Opp. t. VIII, p. 954.

veritatem quae Deus est, esse maius humana mente; quia, licet veritas quae est in intellectu nostro sit illius perfectio, cum tamen non sit subsistens, non est simpliciter maior anima nostra, sicut prima veritas, quae Deus est [1].

4. — * **Veritatis criterium.** — Porro notandum est quod mens humana de veritate non iudicat, sed de omnibus rebus *iudicat secundum veritatem, non quidem quamcumque, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea* (scilicet in mente) *sicut in speculo, secundum prima intelligibilia* [2], — quibus verbis S. Thomas ostendit in quonam reponi debeat id quod in Logica supremum veritatis criterium dicitur: nimirum, cum superius dixisset veritatem esse in sensu et in intellectu apprehendente *quod quid est*, sicut in re vera, ex quo infertur, ut in subsecutura quaestione ostendetur [3], nec in sensu nec in intellectu apprehendente *quod quid est* falsitatem cadere posse, nunc cum de veritate intellectus nostri, quam in compositione et divisione adaequate consistere diximus, sermo instituitur, S. Thomas medium indicat quo de hac certiores fiamus, quod est applicatio veritatis primae, quasi summae mensurae, ad mensurata, non quidem qualis prima veritas est in se, ut ontologistae vellent, sed prout resultat in mente humana, sicut in speculo, secundum prima

1. Quomodo veritas sit perfectio nostri intellectus, pulchre exponit S. FRANCISCUS SALESIUS (Traité de l'amour de Dieu, l. III, c. 9): *La verité est l'objet de nostre entendement, qui a, par consequent, tout son contentement à descouvrir et connoistre la verité des choses; et selon que les verités sont plus excellentes, notre entendement s'applique plus delicieusement et plus attentivement à les considerer. Quel playsir pensés-vous, Theotime, qu' eussent ces anciens philosophes, qui conneurent si excellemment tant de belles verités en la nature! Certes, toutes les voluptés ne leur estoyent rien en comparayson de leur bienaymee philosophie, pour laquelle quelques uns d'entre eux quitterent les honneurs, les autres des grandes richesses, d'autres leur païs: et s'en est treuvé tel qui, de sens rassis, s'est arraché les yeux, se privant pour jamais de la jouissance de la belle et aggreable lumiere corporelle pour s'occuper plus librement a considerer la verité des choses par la lumiere spirituelle; car on lit cela de Democrite: tant la connoissance de la verité est delicieuse! dont Aristote a dit fort souvent que la felicité et beatitude humaine consiste en la sapience, qui est la connoissance des verités eminentes.* Annecy, t. IV, p. 196. — 2. Ad 1m. — 3. Art. 2 et 3.

intelligibilia, seu secundum resolutionem eorum quae componimus vel dividimus, in prima demonstrationum principia, quae sunt veluti quaedam rationum semina, unde omnis argumentatio procedit [1].

Ex hisce bene apparet quomodo et sit una sola summa subsistens veritas, quae est veritas divini intellectus, et tamen sint multae veritates creatae, sicut sunt multae perfectiones in intellectibus creatis.

5. — PROP. II. — **Si consideretur veritas secundum quod est in rebus, sic omnes res sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.**

Prob. Analogum non multiplicatur secundum ea de quibus secundario et per posterius praedicatur. Atqui veritas praedicatur de rebus secundario et per posterius, cum res dicantur verae per ordinem ad intellectum divinum. Ergo omnes res sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

Revera, licet plures sint essentiae vel formae rerum, est tamen una sola veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae; ad quod attendens S. Anselmus [2], eam dicit esse relationem veritatis ad res veras, quae est temporis ad res temporales: unum autem est omnium temporalium tempus [3].

6. — * **Scholia.** — I. Haec omnia intelligi debent considerata veritate secundum quod ab ea res primario denominantur verae; si enim veritas sumatur secundum quod res secundario denominantur verae, ita plures sunt rerum veritates, sicut et plures sunt rerum entitates, ut ait S. Thomas [4]: sicut alia est veritas qua homo est verus, secundum quod conformis existit ideae hominis in mente divina, alia veritas qua leo est verus, alia qua lapis est verus, etc.

1. Vide Card. Lorenzelli, Phil. theor. Instit., Vol. I, p. 145, seqq. Romae, 1896. Vide infra, p. 175, n. 4. — 2. L. de Ver., c. XIV. — 3. Ad 2m. — 4. de Ver., Quaest. I, art. 4.

II. Ut evidenter patet, supponitur in isto articulo quod sit una tantum veritas prout essentialiter et principaliter dicitur de Deo, quae scilicet est veritas divini intellectus[1]. Unde quanquam in divinis plures sint personae ab aeterno realiter distinctae, tamen una tantum veritate verae sunt, cum ratio veri fundetur in ente, et in divinis non sit nisi unum esse simplicissimum, quod est ipsa Dei actualitas. *Ratio veritatis*, ait S. Doctor[2], *non fundatur super rationem paternitatis et filiationis in quantum huiusmodi, sed super rationem entitatis; paternitas autem et filiatio sunt una essentia, et ideo una est veritas utriusque.* Quaecumque enim cognitio habeatur in mente divina, haec non est aut per diversas rerum conceptiones, aut per diversum modum intelligendi, ut debeat in ipsa diversitas veritatum introduci, ad instar diversitatis propositionum nostrarum.

ARTICULUS VII. — *Utrum veritas creata sit aeterna.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum veritas alia sit increata, quae scilicet est veritas divini intellectus, alia autem creata, nempe quae est veritas aut rerum creatarum aut intellectus nostri, quum iam abunde compertum sit increatum esse aeternum, nunc quaeritur de veritate creata, ut resolvatur utrum quoquo modo aeterna dici valeat.

2. — PROP. — **In solo intellectu divino veritas aeternitatem habet.**

Prob. Veritas est proprie et formaliter in intellectu. Atqui solus intellectus divinus est aeternus. Ergo in solo intellectu divino veritas aeternitatem habet. — Non tamen ex eo quod veritas in Deo aeternitatem habet, sequitur aliquid aliud praeter Deum esse aeternum, quia veritas divini intellectus aliud non est quam ipse Deus.

1. Cf. DE VER., Quaest. I, art. 4. — 2. DE VER., loc. cit., art. 5, ad 19m.

3. — * **Confirmatur.** — Nihil est magis aeternum quam ratio circuli, et, verbi gratia, duo et tria esse quinque. Cum autem ratio circuli, et duo et tria esse quinque habeant veritatem in mente divina, iam sponte sua conclusio prodit, veritatem aeternam existere [1].

Sed, quia propositio est exclusiva, ideo per partes debet ostendi, aeternam haud esse veritatem α) enunciabilium in intellectu nostro, β) enunciabilium in voce, γ) rerum, δ) universalium ; de quibus singulis dubitari posset quod in illis habeatur veritas aeterna.

4. — * α) **Quantum ad veritatem enunciabilium,** notandum est quod veritas plene et perfecte non invenitur, nisi in intellectu componente et dividente, ut dictum est, seu in iudicio. Porro, iudicium, seu enuntiabile, invenitur primo, per se, et formaliter in intellectu : et quidem secundum quod est in intellectu, enuntiabile habet per se veritatem ; cum autem intellectus humanus non sit aeternus, nec veritas enuntiabilium, prout est in intellectu humano, aeterna est.

5. — * **Tacita obiectio.** — Ad evincendum quod veritas creata, scilicet quae est in intellectu nostro, sit et ipsa aeterna, non secus ac veritas quae est in intellectu divino, obiici solet veritatem enuntiabilium carere principio et fine ; quod ex hoc deducitur, quia, si veritas incepit quum antea non esset, verum erat veritatem non esse, et quidem aliqua veritate verum erat, sicque veritas erat antequam inciperet. Similiter, si dicatur quod veritas finem sit habitura, consequentia est quod adhuc erit postquam desierit esse, cum verum erit veritatem non amplius esse, unde videretur quod veritas etiam intellectus nostri sit aeterna.

1. Cf. S. Augustin., l. II de Lib. Arbit., c. 8, ubi haec habet : *Septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper ; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem.* T. I, p. 594. Cf. hic, ad 1m.

Solvitur autem ista dubitatio, advertendo quod antequam veritas esset, non erat verum dicere veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum est veritas aeterna: quod si ab intellectu nostro hoc verum nunc proferatur, scilicet veritatem creatam tunc non fuisse quando nondum aliquis intellectus creatus existeret, hoc non est verum, nisi veritate quae nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei: haec enim veritas est de non ente: non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Quocirca in tantum verum est dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut praecedens esse eius. — Et similiter si quae veritas habeatur in eo quod dico: verum est non amplius veritatem creatam habendam esse postquam esse desierit, hoc verum nunc invenitur propter intellectum nostrum apprehendentem non esse veritatis ut subsequens esse eius: cum autem intellectus noster aeternus non sit, nec veritas enuntiabilium quae a nobis formantur est aeterna, sed quandoque incepit [1].

Insuper, hoc adverti debet, nempe de ratione aeterni non esse formaliter ut careat principio et fine, sed potius esse ut sit totum simul: veritas autem creata, etiamsi careret principio, nempe in hypothesi de creatione ab aeterno alicuius substantiae separatae, puta angelicae, tamen aeterna formaliter non esset.

Instanti autem et dicenti quod id quod est verum in praesenti, et quidem veritate creata, semper fuit verum esse futurum, unde argueretur aliquam veritatem creatam esse aeternam, — *respondetur*, id quod est verum in praesenti non semper fuisse verum, nisi quatenus hoc esset in causa sempiterna, scilicet in Deo solo; unde, si nulla talis causa daretur, non esset verum illud futurum fuisse; quapropter, cum id quod nunc est, ideo futurum fuit antequam esset, quia in causa aeterna erat ut fieret, ideo id quod nunc verum est futurum

1. Ad 4m.

esse, non fuit verum futurum esse veritate creata, sed solum veritate increata et divina [1].

6. — * β) **Enuntiabile in voce.** — Quod si enuntiabile consideretur prout est in voce, sic ex hoc capite crescit vis propositi argumenti, ad ostendendum veritatem creatam aeternam haud esse. Revera enuntiabile, secundum quod est in voce, dicitur verum, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto, sed secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, sicut color dicitur sanus, non a sanitate quae in ipso sit, sed a sanitate animalis quam significat: ergo, cum veritas enuntiabilium in intellectu nostro aeterna non sit, multo minus veritas enuntiabilium in voce aeterna est.

7. — * γ) **Nec veritas quae est in rebus aeterna dicenda est.** — Revera, res denominantur verae a prima veritate, in quantum ipsi adaequantur vel commensurantur. Atqui, quemadmodum intellectus noster potest adaequari iis quae nondum sunt sed futura sunt, sicut cum intellectus pronunciat finem mundi adventurum esse, ita intellectus divinus ab aeterno adaequatus est iis quae in tempore aliquando fuerunt fienda: et ita ea quae fiunt in tempore denominantur vera a veritate aeterna, quin tamen ea ipsa sint vera veritate aeterna, quasi ipsis inhaerente.

8. — * δ) **Universalia.** — Sed nec universalia, ex eo quod dicuntur esse semper et ubique, dici possunt esse aeterna, nisi negative. Nam, quando aliquid dicitur esse semper et ubique, hoc potest dupliciter intelligi: uno modo *positive*, scilicet, quia habet in se unde extendat se ad omne tempus et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique et semper; et potest alio modo intelligi *negative*, scilicet quia illud non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel ad aliquod tempus, quo sensu materia prima dicitur esse una, non

1. Ad 3m.

quia habeat unam formam, sicut homo dicitur unus ab unitate unius formae, sed quia non habet ex se unde determinetur ad unam formam, seu dicitur una, per remotionem omnium formarum distinguentium. Sic ergo universalia quaelibet non dicuntur esse ubique et semper, in quantum se extendant ad omne tempus et ad omnem locum, sed in quantum non habent in seipsis ut ad aliquem locum vel ad aliquod tempus determinentur, cum abstrahant ab hic et nunc. Atqui de ratione aeterni est ut sit quid positivum, immo maxime positivum: unde ex eo quod universalia dicuntur esse ubique et semper, non sequitur ea esse aeterna, nisi in aliquo intellectu, si quis sit aeternus [1].

Hoc sensu etiam universalia solent dici incorruptibilia, scilicet, non quia habeant aliquam formam incorruptionis, sed quia per se non habent dispositiones corruptionis quae natae sunt inveniri in individuis.

ARTICULUS VIII. — *Utrum veritas sit immutabilis.*

1. — **Sensus quaestionis**. — Certum quidem est ipsam veritatem esse non posse subiectum mutationis alicuius; cum enim in indivisibili consistat, ipsam prius perire oportet, quam subiiciatur mutationi [2]. Si igitur fingi potest veritatem mutari, hoc esse non poterit, nisi eo modo quo solet dici ens generari vel corrumpi: ens enim neque generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum scilicet hoc vel illud ens generatur vel corrumpitur. Quapropter veritas dicetur mutari, non quasi aut ipsamet mutetur vel omnino corrumpatur, sed quia non remanet illa veritas quae prius erat: facta enim quacumque mutatione, verum est dicere rem esse vel non esse, sicut facta quacumque mutatione,

1. Ad 2um. — 2. Rite ergo SSmus Dnus Noster Pius X nuperrime condemnavit sequentem propositionem (n. 58): *Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur*. Decret. S. R. et U. I., 3 Iulii, 1907.

materia prima remanet, unde dicitur ingenita et incorruptibilis [1].

2. — **Quotuplici modo veritas possit mutari.** — Porro, cum veritas sit primo et per se in solo intellectu, res enim non dicuntur verae nisi a veritate quae est in aliquo intellectu, ideo mutabilitas veritatis considerari debebit circa intellectum. Sed quia veritas quae est in intellectu consistit praecise in huius conformitate ad res intellectas, ideo mutabilitas veritatis in intellectu erit secundum quod mutatur conformitas huius ad rem intellectam. Conformitas autem praedicta est quaedam similitudo ; mutatur autem similitudo ex mutatione alterius extremi : unde conformitas et proinde veritas intellectus mutabitur, aut secundum quod variatio se teneat ex parte intellectus, in quantum de re eodem modo se habente, aliquis aliam opinionem accipiat ; aut secundum quod mutatio se teneat ex parte rei, in quantum scilicet res aliqua mutetur, opinione manente eadem.

3. — PROP. I. — **Veritas intellectus nostri mutabilis est.**

Prob. Veritas quae est in intellectu, cuius conformitas ad res potest variari, est mutabilis. Atqui conformitas intellectus nostri ad res potest variari. Ergo veritas intellectus nostri est mutabilis. Exinde legimus in Psalmo [2] : *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

4. — * **Scholion I.** — Haec autem mutabilitas veritatis sequitur mutationem intellectus nostri. Revera, formae per se non mutantur, sed tantum ad mutationem eius cuius sunt formae. Atqui veritas est quaedam forma intellectus nostri. Ergo per se non mutatur, sed ad mutationem intellectus.

5. — PROP. II. — **Veritas divini intellectus est omnino immutabilis.**

Prob. Veritas illius intellectus in quo nequit esse opinio-

1. Ad 2m. — 2. XI, 2.

num alternatio, vel cuius acceptionem non potest subterfugere res aliqua, est immutabilis. Atqui talis est intellectus divinus, quem nihil prorsus latere potest. Ergo veritas divini intellectus est omnino immutabilis ; et quia ab eo res naturales dicuntur verae, ideo res naturales a veritate intellectus omnino immutabilis verae sunt [1].

Unde dicit S. Augustinus de divina veritate, quod non est aequalis menti, quia secus *mutabilis etiam ipsa esset* [2]. Et iterum [3] : *Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem quae intellectu et interiore mente capitur, quae semper manet, et eiusdem modi est, quae non habet imaginem falsi a qua discerni non possit, tota alacritate converti.* Rursusque [4] : *Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae ; est quaedam, ut ita dicam,... regio incommutabilis veritatis. Ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur. Accedite ad eam et illuminamini, quia recedendo tenebramini.*

6. — * **Scholion II.** — Ad uberiorem huius rei intelligentiam, sciendum est propositiones duplici modo habere veritatem. Cum enim omnis propositio sit res quaedam, oportet ut habeat veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, scilicet *materialiter*, in quantum nempe implet id quod de ea est ab intellectu divino ordinatum, et hoc facit in quantum est vox quaedam significativa. Porro, propositioni sic acceptae convenit definitio veritatis a S. Anselmo tradita [5] : *Veritas est rectitudo quaedam*, in quantum scilicet aliquid implet id quod est de ipso in mente divina. — Sed praeterea omnis propositio veritatem dicitur habere *formaliter*, modo nempe sibi proprio, in quantum significat veritatem intellectus quae consistit in conformitate intellectus et rei, qua quidem conformitate subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis.

Huius distinctionis exemplum habetur in hac propositione :

1. Ad 1m. — 2. L. II DE LIB. ARB., c. 12, n. 34, t. I, p. 600. Ven., 1729. — 3. L. 83 Qq., q. 9, t. VI, p. 4.— 4. IN PS. LVIII, 1, n. 18, t. IV, p. 567. — 5. DIAL. DE VER., c. 5.

Socrates sedet, quae quidem eo sedente vera est, et veritate rei, in quantum est vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram ; sed Socrate surgente, prima quidem veritas praefatae propositionis remanet, sed mutatur secunda [1].

7. — * **Difficultas.** — Eadem causa producit eumdem effectum. Atqui veritatis harum propositionum : *Socrates sedit*, *Socrates sedet*, *Socrates sedebit*, eadem est causa, scilicet sessio Socratis. Ergo harum propositionum est una veritas. Atqui aliqua harum propositionum est semper vera. Ergo veritas harum propositionum est immutabilis, quod et de aliis dici potest.

Resp. *Dist. mai.* Eadem causa, eodem modo se habens, *conc.;* diverso modo, *nego. Dist. min.* Veritatis harum propositionum sessio Socratis est causa eadem, et eodem modo, *nego;* diverso modo, scilicet secundum diversum tempus, *conc. Nego conseq. et conseq.* — Utique sessio Socratis est eadem causa veritatis praedictarum propositionum, at diverso modo, scilicet secundum diversum tempus : nam, praeterita sessio est causa veritatis huius : *Socrates sedit;* praesens autem sessio est causa veritatis huius : *Socrates sedet ;* futura demum sessio est causa veritatis huius : *Socrates sedebit:* unde veritas, a sessione Socratis causata, diversimode significatur propositionibus de praesenti, de praeterito et de futuro. Porro, eadem causa, utique eodem modo se habens, facit quidem eumdem effectum, non autem si modo diverso se habeat, sicut lux alba, si in prismate recipiatur, in diversos colores frangitur [2].

8. — **Recentioris aevi errores circa veritatem.** — Cum religio a Christo fundata immutabili Dei veritati innitatur, iam ex doctrina in hac quaestione tradita plane eruitur, quantum a vero distent quicumque evolutionismum quemdam in fidei dogmatibus proclamant. Tales quippe sunt quibus vi-

1. Ad 3m. — 2. Ad 4m.

detur *constitutionem organicam Ecclesiae non esse immutabilem; sed societatem christianam perpetuae evolutioni, aeque ac societatem humanam, esse obnoxiam*[1].

Docent igitur *doctrinam christianam in suis exordiis fuisse iudaicam, sed factam esse per successivas evolutiones, primum paulinam, tum ioannicam, demum hellenicam et universalem*[2]. Qui proinde non erubescunt Ecclesiam carpere quod, ut aiunt, *sese praebet imparem ethicae evangelicae efficaciter tuendae, quia obstinate adhaeret immutabilibus doctrinis, quae cum hodiernis progressibus componi nequeunt*[3]; unde petulanter concludunt, *progressus scientiarum postulare ut reformentur conceptus doctrinae christianae de Deo, de creatione, de revelatione, de persona Verbi Incarnati, de redemptione*[4].

Ad praecavendum tam perniciosos errores, prae oculis iugiter habendum est S. Pauli monitum[5]: *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam iustitiae,... in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere*[6].

1. Prop. 53 inter condemn. a Pio X — 2. Ibid., prop. 60 — 3. Ibid., prop. 63. — 4. Ibid., prop. 64. — 5. Eph., VI, 14, 16. — 6. Iuverit et eorum peregrinum opinamentum hic recensere, qui valde avent genus quoddam religionis, cuius tessera sit altum de dogmatibus, quibus mentes hominum dissident, silentium, et illarum tantum veritatum propositio, de quibus concordia penes omnes est: ad quam religionem, tanquam ad almam matrem, caeteras aliquando confugere debere edicunt: quae sane positio ei soli probabitur, cui veritas, sicut hominum ingenia, res volubilis esse videatur.

QUAESTIO QUARTA

(XVII)

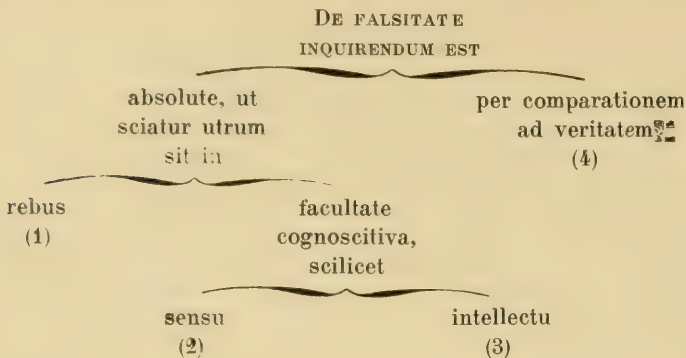
DE FALSITATE

Prologus

1. — Ratio quaestionis. — Sicut bono opponitur malum, ita veritati opponitur falsitas, quae proinde non est mera ignorantia, sed est id quod contrarium est veritati in subiecto apto nato veritatem adipisci: cum autem contrariorum sit eadem ratio, hinc apparet cur hic de falsitate agatur. Ubi tamen advertendum monemus, non hic sumi falsitatem prout opponitur virtuti veritatis, de qua diximus initio praecedentis quaestionis, et circa quam aiebat Augustinus [1], quod homines *miseriores sunt cum mentiendo fallunt, quam cum, mentientibus credendo, falluntur;* sed generaliter sumi, eo scilicet modo quo, et cum agitur de ente, tractatio de non ente debet introduci.

2. — Ordo quaestionis. — Duo autem sunt in hac quaestione investiganda: alterum absolutum, scilicet de eo in quo falsitas inveniri possit (1-3), alterum respectivum, nempe de comparatione inter verum et falsum (4). At vero, quia falsum vero contrariatur, verum autem, secundum diversas rationes, est et in rebus et in sensu et in intellectu, ideo primo quaeritur utrum falsum sit in rebus (1), secundo utrum sit in sensu (2), tertio utrum et quomodo possit esse in intellectu (3).

1. Enchir., c. 17, n. 5, t. VI, p. 202.



Hinc quatuor hic quaeruntur:
Primo. Utrum falsitas sit in rebus.
Secundo. Utrum sit in sensu.
Tertio. Utrum sit in intellectu.
Quarto. De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I. — *Utrum falsitas sit in rebus.*

1. — **Praenotandum.** — Cum veritas primo et principaliter sit in intellectu, falsitas quoque principaliter in intellectu inveniri debet secundum quod perrumpitur illa adaequatio seu commensuratio intellectus et rei, in qua veritatis essentia consistit. At, in rebus quoque esse veritatem diximus, non quidem primo et per se, sed per derivationem ab intellectu; unde si falsitas sit in rebus, hoc esse nequit, nisi per ordinem ad intellectum, non quidem ad intellectum quemcumque, sed ad intellectum a quo dependent, et cui per se comparantur: nec enim veritas est in rebus, nisi per comparationem ad intellectum ut ad principium.

Attamen, sicut potest esse veritas in rebus secundum quid, scilicet per respectum ad intellectum a quo non dependent, sicut, verbi gratia, in rebus naturalibus per respectum ad intellectum nostrum, ita etiam per respectum ad eumdem intellectum considerabitur falsitas, non per se, sed per accidens. Hinc esse falsitatem in rebus *per*

se quidem, est in eis esse falsitatem per respectum ad intellectum a quo pendent; *per accidens* autem, est in eisdemmet esse falsitatem per respectum ad intellectum a quo non pendent.

Hisce praelibatis, iam per diversas conclusiones, quasi per tot distincta puncta, quaestio de falsitate in rebus est determinanda, secundum distinctionem rerum *artificialium*, *voluntariarum*, et *naturalium*: quarum priores ab intellectu humano per se dependent, secundae vero a voluntate humana sub impulsu divinae motionis, tertiae demum ab intellectu divino.

2. — PROP. I. — α) **In rebus quidem artificialibus falsitas simpliciter potest inveniri; β) non autem in rebus naturalibus.**

Prima pars patet: nam in artificialibus, etiam secundum respectum ad artificis intellectum, ad quem quidem res artificiales referuntur per se et simpliciter, falsitas reperiri potest, et de facto reperitur quotiescumque opus artificiatum deficit a regula et directione artis, quo sensu opus illud falsum dici solet.

Secunda pars declaratur. Praemisso quod res naturales ab intellectu divino dependent sicut res artificiales ab intellectu humano, ad hoc ut in rebus naturalibus falsitas simpliciter inveniretur, esset necesse ut ordinatio divini intellectus non adimpleretur, quod omnino nequit esse: quaelibet enim res in quantum est, imitatur Deum. Sed nec ipsa monstra sunt res falsae simpliciter, seu per respectum ad intellectum divinum: monstra etenim, licet deficiant ab idea divina ut est exemplar alicuius rei secundum speciem, ab ea tamen non deficiunt ut est exemplar illius particularis individui, quod correspondet adamussim ideae Dei, non secus ac corresponderet Ianus biceps aut bifrons ideae artificis qui illum ex marmore confingeret.

3. — **Auctoritas S. Augustini.** — Hanc veritatem ita egregie exponit Augustinus [1]: *Si verum esse id quod est dixero, fal-*

1. L. II Soliloq., c. 8, n. 15, t. I, p. 375.

sum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante; quorum verborum sensus est quod res, consideratae secundum esse quod habent, verae sunt, quo tamen non tollitur quin possint dici falsae, si nempe considerentur secundum esse quod non habent. Revera, omnis res creata et habet aliquod esse, sicut planta habet esse plantae, et aliquo esse caret, sicut planta caret esse animalis. Quod si res comparentur ad intellectum secundum esse quod habent, dicuntur verae: sicut homo dicitur verum animal, quia habet esse animalis; at si comparentur ad intellectum secundum esse quod non habent, tunc possunt dici falsae, sicut *verus tragoedus est falsus Hector*, ut ait S. Augustinus[1]. Et quia in omni eo quod est invenitur deficientia, imo id quo res carent maius est esse quod habent[2], hinc res aliquando vocantur falsae et vanae: quod enim falsum est, vanum est, unde dicimus spem esse falsam quae vana est; et sic in Scriptura legimus[3]: *Verumtamen universa vanitas, omnis homo vivens;* unde Ecclesiastes concludit[4]: *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas.*

4. — PROP. II. — **In voluntariis agentibus, potest falsitas simpliciter inveniri**[5].

Prob. Revera, agentia libera habent in sua potestate se subducere ordinationi divini intellectus, malum culpae patrantes et ita deficientes a lege Dei aeterna. Quapropter, sicut operatio virtuosa solet nominari veritas vitae, in quantum subditur ordini divini intellectus, secundum illud[6]: *Qui autem facit veritatem, venit ad lucem*, ita rebellio contra ordinem divini intellectus, in qua quidem peccati ratio consistit, falsitas et mendacium in divinis Scripturis appellari consuevit, iuxta illud[7]: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?* et iterum[8]: *Non respexit in vanitates et insanias falsas.*

1. L. II SOLILOQ., c. 10, n. 18, t. I, p. 376. — 2. Cf. ad 1m. — 3. Ps. XXXVIII, 6. — 4. C. I, 2. — 5. Advertendum hic est particulam *forte*, ab Angelico hic positam, non esse dubitantis, sed agnoscentis possibilitatem alicuius deficientiae relate ad regulam divinam ex liberi arbitrii malitia, non ex ipsa rerum natura. — 6, Io., III, 21. — 7. Ps. IV, 3. — 8. IBID., XXXIX, 5.

5. — PROP. III. — **Res, sive naturales, sive artificiales, possunt dici falsae secundum quid.**

Ex anteactis potest de facili intelligi esse hic sermonem de rebus per comparationem ad intellectum a quo non dependent; sive sint res artificiales, sive sint res naturales : et hoc quidem duplici modo esse potest.

α) Uno modo, *secundum rationem significati*, quando scilicet res repraesentantur intellectu falso vel significantur oratione falsa, quod quidem fit, quando intellectus attribuit alicui aliquid quod sibi non convenit, vel quod ei non inest. Ita, si quis poneret diametrum esse commensurabile circumferentiae circuli, tunc diceretur diametrum esse falsum commensurabile.

Sic igitur omnis res hoc modo falsa dicitur, quando aliquid ei attribuitur quod ei non inest, sicut dicimus quod hominis simulacrum est falsus homo, et ministri protestantes sunt falsi sacerdotes ; pariter superius relatus est Augustinus dicens quod *verus tragoedus est falsus Hector;* et Dominus noster cavere nos voluit a falsis prophetis qui in vestimentis ovium venientes, intrinsecus non sunt nisi lupi rapaces [1] : e contra, tunc res dicuntur verae, quando aliquid eis attribuitur quod ipsis convenit, sicut dicitur quod Petrus est verus homo.

Propter hanc rationem idola vocantur falsi dei, voce a graeco εἴδωλον, quod est vana effigies, derivata, de quibus dicitur : *Simulacra gentium, argentum et aurum, opera manuum hominum* [2] : et expressius Paulus Apostolus : *Scimus quia nihil est idolum in mundo* [3], et iterum : *Quid ergo? dico.... quod idolum sit aliquid* [4] ? Quod quidem de sacris christiani ritus imaginibus dici non valet : ei enim quod significant respondet ipsa rei veritas, unde in Concilio Nicaeno II [5] anathema fertur in eum *qui ad sacras christianorum imagines dicta in Scripturis contra idola applicare voluerit.*

β) Alio modo, res naturales vel artificiales possunt *secundum quid* dici falsae *per modum causae*, scilicet ex eo quod natae

1. MATTH., VII, 15. — 2. Ps. CXIII, 4. — 3 1 COR., VIII, 4. — 4. IBID., X, 19. — 5. Act. VII.

sunt facere de se falsam opinionem in intellectu. Revera, intellectus noster non cognoscit nisi ea quae aliquo sensu percipiuntur, sensus vero primo et per se percipiunt exteriora accidentia. Porro, cum sint res aliquae quae habent accidentia exteriora similia accidentibus alterius rei, hinc intellectus circa illas res potest in errorem induci, et sic fel dicitur esse falsum mel, et stannum dicitur esse falsum aurum, et vitrum falsi lapides pretiosi. Unde S. Augustinus dicebat[1] quod *eas res esse falsas nominamus, quae verisimilia apprehendimus.* Philosophus quoque[2] dicit quod falsa dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt.

Non tamen propter hoc concludendum est quod res sub hoc respectu sint falsae, quasi per se fallant, res enim non fallunt, ut ait idem Augustinus[3]; sed quia res, dum dant occasionem falsitatis, eo quod similitudinem gerunt eorum quorum non habent existentiam, natae sunt fallere per accidens[4].

6. — * Scholion. — I. Ex hisce deducitur quod, ad hoc ut res, sub isto secundo capite, falsae dicantur, quatuor necessaria sunt: 1° ut habeatur similitudo rei ad aliam rem quam imitatur; 2° quod ista similitudo vel repraesentatio sit deficiens; 3° quod inducat rationem falsitatis seu praestet occasionem falsae opinionis; 4° non raro, sed ut in pluribus[5].

II. Defectu huius quartae conditionis, simia non dicitur falsus homo: soli quippe evolutionistae materiales, ex similitudine quae est inter simiam et hominem, inducti sunt ad confundendum hominem cum simia; e contra, ut ait S. Augustinus[6], *omne corpus verum corpus est, sed falsa unitas* : quia scilicet imitatur unitatem et non est unitas. Pariter, licet res omnes creatae imitentur divinam essentiam et ab ea deficiant, tamen quia natae non sunt facere falsam opinionem, nisi ubi adsit cordis humani pravitas, ideo falsae dici omnino non debent.

III. Propter hanc similitudinem, homo etiam dicitur falsus,

1. L. II Soliloq., c. 6, n. 12, p. 374. — 2. L. V Metaph., t. 34. — 3. L. de Ver. Rel., c. 33, n. 44, t. I, p. 762. — 4. Ad 2um. — 5. Cf. ad 4um. — 6. Loc. cit., c. 34, n. 63, p. 770.

in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum ; non autem ex eo quod potest eas confingere dicitur falsus, secus et ipsi sapientes et scientes falsi dici deberent.

ARTICULUS II. — *Utrum in sensu sit falsitas.*

1. — **Sensus quaestionis.** — Cum iam supra fuerit determinatum quod in solo intellectu componente et dividente veritas habetur ut cognita [1], patet non posse esse praesentis articuli intentionem ut quaeratur utrum in sensu sit falsitas sicut cognita, in incomplexis enim non est verum et falsum ut cognitum [2], sed quaestio est utrum sensus possit apprehendere sensibilia aliter quam sunt, seu habere falsam apprehensionem de sensibilibus.

2. — **Quotuplex sit sensibile.** — Porro, cum veritatem esse in sensu sit similitudinem sensibilis esse in sensu, considerandum venit quotuplici modo contingat similitudinem alicuius rei sensibilis esse in sensu. Hoc autem dupliciter esse potest : uno modo *per se*, alio modo *per accidens*. — *Per se* quidem, rursus dupliciter : vel *primo*, vel *non primo*. *Per se primo*, est in sensu similitudo sensibilis proprii, ut puta in visu similitudo colorum ; et hoc obiectum solet dici *sensibile proprium*. *Per se non primo,* est in sensu similitudo *sensibilis communis*, sicut in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, etc., et vocatur *sensibile commune*. — *Per accidens* autem est in sensu similitudo eius quod accidit sensibili aut proprio aut communi, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo. sed in quantum huic colorato accidit esse hominem, et hoc vocatur sensibile *per accidens*.

3. — PROP. I. — **Circa sensibilia propria, sensus per se non habet falsam cognitionem.**

Revera, sensum sentire sensibile proprium, est ipsum af-

1. Art. 2 praec. quaest. — 2. Cf. ad 3m.

fici ab illo. Atqui, dum afficitur, nequit non affici. Ergo circa sensibilia propria sensus per se falsam non habet cognitionem, seu non decipitur circa proprium obiectum. Unde visus nequit non percipere colorem, gustus saporem, auditus sonum.

Dicitur *per se;* nam per accidens et in paucioribus potest falsa cognitio haberi in sensu. Nam, sicut omnia passiva, propter suam indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium, ita etiam sensus, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem: unde propter corruptionem linguae, dulcia videntur esse infirmis amara.

Quapropter dicit Philosophus[1]: *Proprium sensibile dicitur quod alio sensu sentiri non potest, et circa quod error fieri nequit;* et alibi[2] addit quod falsitas non est propria sensui, sed phantasiae, quod secundum aliam translationem ita legitur: *Sensus proprii sensibilis falsus non est.* — Porro, phantasiae attribuitur falsitas, quia rei etiam absentis similitudinem repraesentat. Cum enim aliquis convertitur ad similitudinem rei quasi esset res ipsa, sequitur ex tali apprehensione falsitas; et propter hoc dicitur quod *umbrae et picturae et somnia dicuntur falsa*[3], et hoc quidem, in quantum non subsunt illae res quarum similitudinem huiusmodi picturae gerunt[4]. Exinde concludit S. Augustinus[5]: *Si omnes corporis sensus ita renuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.*

4. — PROP. II. — **Circa sensibilia communia et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito.**

Huius propositionis significatio non est quod sensus possit iudicare seu iudicium ferre de veritate aut falsitate; sed hoc causaliter dicitur, quatenus ex eo quod sensus afficitur, datur intellectui occasio iudicandi, quod quidem iudicium falsum esse posse dicimus per respectum ad sensibilia com-

1 L. II DE AN., c. 6. — 2. L. IV METAPH., t. 24. — 3. L. V METAPH., t. 34. — 4. Ad 2m. — 5. L. DE VERA RELIG., c. 33, n. 62, t. I, p. 769.

munia et per accidens, in quantum intellectus iudicat sensum sentire rem aliam ab illa re quam sentit.

Revera, sensus ad illa sensibilia non directe refertur, sed per accidens vel ex consequenti, in quantum scilicet sensus ad sensibile proprium refertur, cui aut sensibile commune aut sensibile per accidens connectuntur. Unde deceptio nulla adest, quoadusque intellectus iudicat nos per sensum aliquid sentire ; sed error vel deceptio incipit, cum rem, quam nos sentimus, iudicamus esse aliter quam est, quod quidem evenit ex eo quod res aliter interdum est ac illam esse diiudicamus, sive quantum ad accidentia communia, sive etiam quantum ad substantiam [1] : quapropter dicit S. Augustinus [2] : *Apparet nos in omnibus sensibus... similitudine lenocinante falli* [3].

5. - **Idealistica recentiorum systemata.** — Ad hunc locum pertinet id quod auctores catholici de germanorum quorumdam philosophorum erroneis systematibus, circa veritatem, edisserunt: quorum omnium una labes est obiectivitatem sensationum nostrarum in dubium verti. Quos inter tamen discrimen est: quibusdam, cum Fichte et Hegel, ad idealismum absolutum confugientibus, ut sic universum scibile ad meram subiecti activitatem reducant, aliis autem, cum Kant, ad idealismum transcendentalem, hoc pacto, ut elementum quidem materiale, in nostris cognitionibus, suppeditari a sensibus fateantur, elementum autem formale ab idea a priori innata menti nostrae, ex qua quidem cognitio nostra universalitatem et necessitatem, iuxta illum, accipit : unde intelligere non esset aliud nisi applicare formam illam a priori ad elementum a sensibus suppeditatum.

Contra quod sedulo retinendum est, sensum rite dispositum circa sensibile proprium minime falli ; unde mens, pro innata sua energia, visis rebus sensibilibus, ad universalem veritatem percipiendam potest assurgere. Quantum vero ad universalitatem nostrarum cognitionum, ad quam salvandam

1. Ad 1^{m}. -- 2. L. II Soliloq., c. 6, n. 12. p. 374. — 3. Hoc sensu dicit S. Thomas (In Rythmo *Adoro te*) : *Visus, tactus, gustus in te fallitur.*

ad huiusmodi innatismum Kant confugisse videtur, dicendum est illam satis salvari per vim intellectus agentis, abstrahentis universalia a phantasmatibus rerum sensibilium [1].

ARTICULUS III. — *Utrum falsitas sit in intellectu.*

1. — **Intentio articuli.** — Dictum est supra [2], duplicem poni operationem intellectus: aliam, qua simpliciter quod quid est *apprehendit*, aliam autem qua *iudicat*, componendo et dividendo. Et priori quidem operatione proprie dicimur aliquid intelligere, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus; secunda autem operatione intellectus operatur vel aliquid rei attribuendo, vel aliquid ab ea removendo [3]. Et circa utrumque quaeritur modo utrum falsitas possit inveniri in intellectu.

2. — PROP. I. — **Per se, intellectus non decipitur circa quod quid est; potest tamen decipi in componendo vel dividendo.**

Probatur analogia quae existit inter modum quo virtus cognoscitiva habet cognoscere, et modum quo res habet esse.

Virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae, quemadmodum res habet esse per propriam formam. Atqui, res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, licet possit deficere ab aliquibus accidentalibus vel consequentibus, sicut homo deficere quidem non potest ab hoc quod est esse hominem, quanquam

1. Quod attinet ad systema KANTII, advertendum est, iuxta illum, distingui *phaenomena* a *noumenis* in hoc, quod illa quidem subiectivam quamdam perceptionem sensilem, haec autem ipsam obiectivam realitatem repraesentant: et illa quidem, non ista, nos posse percipere, etsi caeco quodam instinctu feramur ad tribuendam realem existentiam rebus quarum phaenomena percipimus. — De kantiana divisione iudiciorum seu principiorum fundamentalium in *synthetica a priori*, *synthetica a posteriori* et *analytica* seu *explicativa*, vide quae scripsit R. P. DE MANDATO, S. I., Institutiones Philosophicae, Vol. I, nn. 273, 274. Ed. 4ª. — 2. Quaest. praeced. — 3. Ad 1m.

deficere possit ab hoc quod est habere duos pedes. Ergo a pari virtus cognoscitiva non potest deficere in cognoscendo respectu illius rei cuius similitudine informatur, quanquam deficere possit circa aliquid accidens ei, vel consequens ad ipsam rem: unde articulo praecedenti dictum est quod visus non decipitur circa sensibile proprium, sed aut circa ea quae consequuntur ad ipsum, sicut sunt sensibilia communia, aut circa ea quae ei accidunt, sicut sunt sensibilia per accidens. Ergo intellectus circa obiectum proprium, seu *quod quid est*, non decipitur; vel ut ait Aristoteles[1], *intellectus semper est rectus*, sumpto intellectu pro intellectu principiorum, circa quae non est deceptio, sicut etiam nulla deceptio est circa *quod quid est:* est enim utrobique eadem ratio, quia principia per se nota sunt illa quae statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod praedicatum ponitur in definitione subiecti[2].

Ast vero, intellectus decipi potest circa ea quae consequuntur *quod quid est*, vel accidunt ei, sicut fit dum componendo et dividendo attribuit rei, cuius quidditatem apprehendit, aliquid quod eam non consequitur vel quod ei opponitur. Exinde dicitur quod *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est*[3].

3. — ***Corollarium.** — Exinde deducitur quod, sicut sensus circa sensibilia propria non decipitur, sed tantummodo dum iudicat de sensibilibus communibus vel per accidens, ita intellectus circa *quod quid est* non decipitur, sed tantummodo componendo et dividendo, dum scilicet iudicat de consequentibus quidditatem vel de eis quae ipsi accidunt. Haec tamen est differentia inter sensum et intellectum, quod sensus nullo pacto potest cognoscere suam falsitatem; intellectus autem potest illam cognoscere sicut et cognoscit veritatem, et ita falsitas potest esse in intellectu, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed etiam quia intellectus eam

1. L. III de An., t. 51. — 2. Ad 2m. — 3. L. III de An., t. 21 et 22.

cognoscit sicut et veritatem, et proinde eam corrigere utique potest.

4. — PROP. II. — **Per accidens potest esse falsitas in operatione intellectus cognoscentis quod quid est.**

Prob. Per accidens ibi potest esse falsitas, ubi admiscetur intellectus compositio: dictum est enim in compositione intellectus falsitatem esse posse. Atqui in operatione intellectus cognoscentis *quod quid est*, aliquando admiscetur intellectus compositio. Ergo in operatione intellectus cognoscentis quod quid est, per accidens potest esse falsitas.

Revera, dupliciter compositio intellectus potest admisceri in simplici intellectus apprehensione: *uno modo*, in quantum intellectus definitionem unius attribuit alteri, sicut si quis definitionem circuli attribuat homini, unde definitio unius rei est falsa de altera. *Alio modo*, in quantum intellectus componit ad invicem partes definitionis, quae tamen simul sociari non possunt, sicut si accipiatur pro alicuius rei definitione: *Animal rationale quadrupes*, falsitas esset in intellectu sic definiendo, quia falsus est intellectus in formando hanc compositionem: *Aliquod animal rationale est quadrupes*, aut si quis formet talem definitionem: *Animal quadrupes volatile*, nullum enim animal tale est; et sic talis definitio non solum est falsa respectu alicuius rei, sed etiam est falsa in semetipsa [1].

5. — **Corollarium.** — Ergo in cognoscendo quidditates simplices aut etiam prima demonstrationum principia, nequit esse intellectus falsus; sed aut verus est, aut totaliter nihil intelligit: quod S. Augustinus expressit, dicens [2]: *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit:* quibus verbis non significatur quod in nulla operatione intellectus fallatur, sed quia, ut ait Aristoteles [3], *in indivisibilium intellectione non est falsum.* Qui autem fallitur in componendo vel divi-

1. Cf. 1, Quaest. LVIII, art. 5. — 2. L. LXXXIII Quaest., Q. 32, t. VI, p. 11. — 3. L. III DE ANIMA, c. 6.

dendo, utique intelligit; sed tamen non intelligit illâ propriâ et verâ intellectione quae habetur per demonstrationem, cum talis intellectio semper debeat esse ex veris; falsitas autem habetur cum quis rem aliter quam se habeat intelligit, sicut si quis intelligat Ecclesiam catholicam non esse religionem a Christo Domino fundatam[1].

6. — ***Scholion.** — Specialiter notatu digna sunt Angelici Doctoris verba[2]: *Quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo iudicamus, sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas.*

In haec verba, quibus sat aperte declaratur in quonam, iuxta Angelicum, veritatis criterium sit reponendum, sequentia animadvertit Caietanus[3]: *Ideo quidditas dicitur proprium obiectum intellectus, quia intellectus in communi se habet ad quidditatem, sicut visus ad colorem; ita quod per se primo cognoscit quod quid est, et ab ipso tantum perficitur et movetur per se primo. Huius autem ratio adsignatur, tum quia species intelligibilis primo est quidditatis, ut in corpore articuli dicitur, tum quia in quod quid est clauditur cognitio omnis complexionis, sive convenientis sive disconvenientis: adeo quod, si quis perfecte penetraret quidditates rerum, perfecte intelligeret in eis omnes propositiones de earum accidentibus, ut inferius in tractatu de Angelis patebit. Tum quia quod quid est cognoscibile est ex se, complexio autem non nisi ex quod quid est. In cuius signum, principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, ut dicitur I Poster., et omnes dubitationes resolvendo in quod quid est iudicamus*[4].

1. Cf. ad 1m. — 2. Hic ad 1m. — 3. H. l. — 4. Huc revocari potest id quod de supremo veritatis criterio superius diximus (p. 152), quod utique ex hac Angelici doctrina evidenter patet esse resolutionem conclusionum in principia, etsi hoc evidentiae formaliter debeatur, quod mens fixe primis adhaereat principiis, secundum vim sibi a Deo inditam, qui signavit super nos lumen vultus sui: ex qua quidem animadversione patet scepticismi bases everti, contra quem statuendus est dogmatismus non solum *moralis*, id est, quoad bonum faciendum, malum vitandum, sed etiam *rationalis*, scilicet relate ad veritates ordinis speculativi.

ARTICULUS IV. — *Utrum verum et falsum sint contraria.*

1. — Quid sint negatio, privatio, et contrarium. — Ad resolutionem huius ultimi dubii, in quo comparatio inter verum et falsum statuitur, S. Doctor primo loco exhibet differentiam inter negationem, privationem et contrarium, quae talis est.

Simplex negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum, unde potest dici tam de ente quam de non ente: verbi gratia, potest dicit: *Ens est non videns aut non sedens*, vel etiam: *Non ens est non videns*, etc.

Privatio aliquid non ponit, sed subiectum aliquod sibi determinat, *est enim negatio in subiecto determinato* [1]; unde caecum non dicitur, nisi de eo quod est natum videre.

Contrarium vero et ponit aliquid, et subiectum aliquod sibi determinat, sicut nigrum est aliqua species coloris, et vitium aliqua species habitus.

2. — PROP. — **Verum et falsum opponuntur ut contraria.**

Prob. Falsum non solum habet determinatum subiectum, scilicet intellectum, sed etiam aliquid ponit: est enim falsum, ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, aut non esse quod est. Unde, sicut verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum ponit acceptionem non adaequatam rei; ideoque verum et falsum sunt contraria, et Aristoteles [2] ponit falsam opinionem esse contrariam verae: unde in eodem subiecto simul esse non possunt circa idem. Quod ita exprimit Augustinus [3]: *Tu es veritas super omnia praesidens; at ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium; sicut nemo vult ita falsum dicere,*

1. L. IV Metaph., t. 4. — 2. L. II Periherm., c. ult. — 3. L. X Confess., c. 41. n. 66, t. I, p. 139.

ut nesciat ipse quid verum sit. Itaque amisi te quia non dignaris cum mendacio possideri.

3. — * **Scholia.** — I. Uti apparet, sumitur hic verum formaliter, prout principaliter est in intellectu ; verum enim quod est in rebus, quod definitur *id quod est*, convertitur cum ente, et ita acceptum contradictorie opponitur non vero, sicut ens non enti. Sed verum intellectus, in quo quidem primo est veritas, est *id quod est ut apprehensum*, cui opponitur *id quod non est ut apprehensum*, quod est falsum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet ; haec enim apprehensio : *Bonum est bonum*, contraria est huic alteri : *Bonum non est bonum* [1].

II. Falsum quidem semper fundatur in aliquo vero, non tamen in vero sibi contrario. — Primum ostenditur hoc dicto S. Augustini [2] : *Tragoedus non esset falsus Hector, si non esset verus tragoedus.* Quod autem falsum fundetur in vero non sibi contrario, probatur exemplo ; nam sicut malum, licet opponatur bono, semper tamen est in bono, non quidem in bono sibi contrario, sed in altero, ita et verum. Et utriusque ratio est, quia verum et bonum convertuntur cum ente. Quocirca, quemadmodum omnis privatio fundatur in aliquo subiecto quod est ens, ita malum in aliquo bono, et falsum in aliquo vero fundatur [3].

4. — * **Notandum.** — Ultimo loco advertisse iuvabit quod si velit haec de vero et falso doctrina applicari Deo, dicendum erit quod Deo, secundum se considerato, nihil est contrarium, nec oppositum privative, sive ratione suae bonitatis, sive ratione suae veritatis, unde dicit S. Augustinus [4] : *Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum essentia nulla contraria est ;* cum enim eadem sit contrariorum ratio, si Deo aliquid contrarie opponeretur, oporteret Deum esse, non secus ac res quibus con-

1. Ad 1m. — 2. L. II Soliloq., c. 10, n. 18, t. I, p. 376. — 3. Ad 2m. — 4. L. XII de Civ. Dei, c. 2, t. VII, p. 302.

trarius esset, in praedicamento. At Deo, prout est in apprehensione nostra, aliquid est contrarium, verae enim opinioni de ipso contrariatur opinio falsa, et sic idolum in Scriptura mendacium nominatur, ut patet per illud [1]: *Apprehenderunt mendacium*, id est, ut habet Glossa [2], *idola;* et hoc quidem, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur verae opinioni de Dei unitate [3].

1. IER., VIII, 5. — 2. HIERONYM., in h. l. — 3. Ad 3m. Opportune claudetur praesens de veritate et falsitate disputatio, adducta comparatione a S. Hieronymo instituta inter evangelicam veritatem et vana philosophorum dogmata. *Praedicatio Evangelii,* ait ille, *minima est omnibus disciplinis. Ad primam quippe doctrinam, fidem non habet veritatis, hominem Deum, Christum mortuum, et scandalum crucis praedicans. Confer huiuscemodi doctrinam dogmatibus philosophorum, et libris eorum, et splendori eloquentiae, et compositioni sermonum : et videbis quanto minor sit ceteris seminibus sementis Evangelii. Sed illa cum creverint, nihil mordax, nihil vividum, nihil vitale demonstrant : sed totum flaccidum marcidumque et mollitum ebullit in olera et in herbas, quae cito arescunt et corruunt. Haec autem praedicatio, quae parva videbatur in principio, cum vel in anima credentis, vel in toto mundo sata fuerit, non exsurgit in olera, sed crescit in arborem : ita ut volucres caeli, quas vel animas credentium, vel fortitudines, Dei servitio mancipatas, sentire debemus, veniant et habitent in ramis eius. Ramos puto evangelicae arboris, quae de grano sinapis creverit, dogmatum esse diversitates, in quibus supradictarum volucrum unaquaeque requiescit.* L. II Comment. in Cap. 13 Matthaei.

* APPENDIX

Paraphrasis Psalmi XI

Cum pulcherrimus sit, et ad rem de qua hic agitur illustrandam valde accommodatus psalmus undecimus, hinc opportunum ducimus brevem de eodem psalmo subnectere expositionem, ex ipsomet S. Doctoris fonte potissime depromptam [1].

1. — **Doli fallaciaeque descriptio.** — *Salvum me fac, Domine, quoniam defecit sanctus, quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum: vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum ; labia dolosa in corde et corde locuti sunt.*

I. Regius Psaltes, salutem a Deo, qui est vere *Deus absconditus, Deus Israel Salvator* [2], suppliciter in oratione postulans, primo loco duo mala, quibus mundus subiacet, exponit : hinc quidem carentiam timoris Dei : *Defecit sanctus ;* illinc vero defectum amoris veritatis: *Quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum:* his enim duobus malis totum mundum in luctuosam vicem praecipitem ruere cernimus.

Revera, cum timor Dei hominem a malo praeservet, promovendo observantiam divinorum mandatorum, iuxta illud [3]: *Qui timent Dominum. custodiunt mandata illius.* necesse est ut, ubi timor Domini desit, ibi deficiat et sanctitas. Qui quidem defectus sanctitatis suppletur, cum homo a malo propter timorem infamiae secuturae retrahitur. At deficiente etiam isto initiali veritatis amore, quid restat, nisi ut ruina individuis, societatibusque immineat? A qua ruina iusto viro enixe rogandum est

1. Comment. in hunc Ps. — 2. Is., XLV, 15. — 3. Eccli., II, 21.

ut incolumis evadat, maxime cum se videat malis physicis undique premi, et periculum instet ne aliorum prava exempla sequendo, cum ceteris et ipse pereat. Hanc veritatis carentiam, necnon mala subsequentia ita describit Osee [1]: *Iudicium Domino cum habitatoribus terrae: non est enim veritas, et non est misericordia, et non est scientia Dei in terra. Maledictum, et mendacium. et homicidium, et furtum, et adulterium inundaverunt, et sanguis sanguinem tetigit. Propter hoc lugebit terra. et infirmabitur omnis qui habitat in ea.*

Veritates autem hic pluraliter recensentur, secundum Septuaginta : ὠλιγώθησαν αἱ ἀλήθειαι; quia, ait Angelicus, licet sit una primordialis veritas in intellectu divino, ab hac tamen diversae veritates resultant, quemadmodum ab una hominis facie diversae similitudines resultant in diversis speculis, et in uno speculo fracto. Et hoc, quia nulla anima adtingit ad divinam simplicitatem, sed est composita ex *quo est* et *quod est.*

Hebraice tamen habetur אֱסוּנִים, quod est *fideles*, unde S. Hieronymus vertit : *Quoniam imminuti sunt fideles a filiis hominum.* quanquam vox ipsa hebraica sit etiam substantiva, et significet abstracte *fidelitates*. aut etiam *veritates* : quae quidem discrepantia cum textu Vulgatae nostrae alium sensum non facit: veritas enim est qua homines fiunt fideles et veraces.

Est autem triplex in sanctis veritas creata : *primo*, est veritas vitae, de qua legitur [2] : *Obsecro. Domine, memento. quaeso, quomodo ambulaverim coram te in veritate et in corde perfecto. et quod bonum est in oculis tuis fecerim.* — *Secundo*, est veritas doctrinae, iuxta illud [3]: *Magister, scimus quia verax es. et viam Dei in veritate doces.* — *Tertio*, est veritas iustitiae, qualem requirebat Deus in viris a Moyse electis [4] : *Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum. in quibus sit veritas.*

Et sic, ab illa una summa veritate, quae Deus est, apparent in anima diversae veritates, quae, cum anima ipsa a Deo

1. C. IV, 1-3. — 2. Is., XXXVIII, 3. — 3. Matth., XXII, 16. — 4. Exod., XVIII, 21.

per culpam recedit, diminuuntur; quo fit ut filii hominum depraventur, de quibus dicitur[1] : *Vae, qui dicitis malum bonum et bonum malum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras, ponentes amarum in dulce et dulce in amarum.* — Notandum vero quod dum sanctus deficere dicitur, quasi sanctitas uno actu peccaminoso destruatur, veritas e contra solum ponitur diminui, quod est paulatim decrescere : nonnisi enim repetitis dolis, mendaciis fraudibusque, veritatis virtus abiicitur, contrario vitio inducto.

II. Mox exponit propheta signa defectus sanctitatis, quae duo sunt : scilicet vanitas, et dolositas.

Vana[2] ea sunt quae consistentia carent, quae eos amplecti oportet, qui sanctitatem deseruerunt, dum e contra sancti veris insistunt, quibus nihil vanitatis subest ; unde dicitur[3] : *Finis autem praecepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta, a quibus quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium ;* quod vaniloquium est miseriae et ruinae praecursor[4] : *Ubi verba... plurima, ibi frequenter egestas.* Quum igitur homo deberet proximo suo verum dicere, iuxta illud[5] : *Loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo*, illi, e contra, quibus vera sanctitas deest, loquuntur vana, vel, ut hebraicum שָׁוְא vertit S. Hieronymus, *frustra.*

Aliud signum defectus sanctitatis ponitur dolositas. Illi nimirum, labia dolosa habentes, et adeo fraudulenti ut dolus ipse videantur esse, in corde et corde loquuntur; ubi geminatum cor ponitur, quasi unam rem in corde habeant, aliam vero in ore; ideoque ostendunt se diligere et odio habent, videntur compati et tamen laetantur, simulant se dolere et revera gaudent. Dolositas ista non semel describitur in Scriptura : sic quippe legimus[6]: *Vae duplici corde, et labiis scelestis :* et rursus[7] *: Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Igitur labia ista dolosa, hebraice dicta חֲלָקוֹת, quod est *labia divisionum*, seu divisa, aliud scilicet sonantia, aliud vero significantia,

1. Is., V, 20. — 2. Graece ματαία. — 3. 1 Tim., I, 5, 6. — 4. Prov., XIV, 23.
5. Ephes., IV, 25. — 6. Eccli., II, 14. — 7. Iac., I, 8.

tragoedias magnas in mundo excitant, spargendo odia, murmurationes, contumelias, et sic rixas confovendo, quibus omnibus civitas mali, quae ducem habet Satanam, mire aedificatur.

Ubi tamen cavendum sedulo cuique est, ne putet sanctitatem et veritatem esse passuras talem iacturam, ut aliquando in Ecclesia totaliter deficere debeant: qui enim promisit se cum illa permansurum esse usque ad consummationem saeculi [1], nunquam desinet suscitare viros et vitae sanctitate et veritate doctrinae praeclaros: pignus quippe est historia temporis anteacti, Deum Ecclesiae suae opem nunquam esse denegaturum.

2. — **Prophetae deprecatio.** — *Disperdat Dominus universa labia dolosa, et linguam magniloquam. Qui dixerunt : Linguam nostram magnificabimus, labia nostra a nobis sunt: quis noster Dominus est* [2]?

I. Pergit inspiratus Psaltes petens a Deo non quidem impiorum destructionem, sed malitiae detectionem: tunc enim dolus disperditur, quando detegitur. Simul quoque postulat ut malum in bono vincatur [3], scilicet per gratiae efficaciam, adductis, quatenus opus sit, poenis congruentibus; nam *pestilente flagellato, stultus sapientior erit* [4]. Disperdere autem, latine est quasi *bis perdere*, scilicet in anima, illam humiliando, et in corpore, illud castigando [5]: *Indue super eos diem afflictionis, et duplici contritione contere eos.*

II. Causa autem malitiae duplex hic recensetur, scilicet *fraudulentia* et *iactantia.*

Et fraudulentia quidem significatur per labia dolosa, cum dolus in corde concipiatur, sed tegatur et verbis et factis: unde dicitur [6]: *Dolus in corde cogitantium mala;* quibus saepe eadem poena decernitur quam ipsi aliis paraverant, sicut accidisse novimus impio Aman, qui in patibulo quod paraverat Mardochaeo suspensus est [7].

1. Matth., XXVIII, 20. — 2. Vers. 4, 5. — 3. Cf. Rom., XII, 21. — 4. Prov., XIX, 25. — 5. Ier., XVII, 18. — 6. Prov., XII, 20. — 7. Esth., VII.

Altera malitiae causa est iactantia, significata per linguam magniloquam, scilicet superbam, arrogantem, praesumptuosam et blasphemam, qua quis audacter et imperiose quidquid in mentem venit eloquitur, quasi nemini rationem reddere teneatur; per quam etiam linguam Deum aperte contemnere quis non veretur, et homini debitum denegare honorem, sicut dicitur [1]: *Cogitaverunt et locuti sunt nequitiam: iniquitatem in excelso locuti sunt; posuerunt in caelum os suum, et lingua eorum transivit in terra.* Quod quidem Antichristus, vir peccati, exhibetur aliquando facturus, de quo dicitur quod *adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus* [2].

At huiusmodi praesumptio et iactantia poenas a Deo semper accipiunt; cuius rei exemplum suppeditat historia scelestissimi regis Antiochi, qui dum iudaeos ad internecionem usque perdere moliretur, repente de curru cecidit, unde humiliatus ad terram in gestatorio portari debuit; et maximis viscerum doloribus a Deo percussus, scaturientibus quoque ab eius corpore vermibus, cum foetore intolerabili, tandem divinam potentiam agnoscere coactus est, dicens [3]: *Iustum est subditum esse Deo, et mortalem non paria Deo sentire.* Quod et in impio Herode verificatum videmus, qui quum divinos honores a populo sibi oblatos non respueret, confestim percussus est ab angelo Domini, *eo quod non dedisset honorem Deo; et consumptus a vermibus expiravit* [4].

Contra quam superbiam admonet nos sacer Textus [5]: *Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes;* et iterum [6]: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis*; denique [7]: *Substantia mea, tanquam nihilum ante te;* qui vero contrarium facit, ita describitur [8]: *Vir vanus in superbiam erigitur, et tanquam pullum onagri, se liberum natum putat.*

1. Ps. LXXII, 8, 9. — 2. 2 Thess., II, 4. — 3. 2 Macc., IX, 12. — 4. Act., XII, 23. — 5. 1 Reg., II, 3. — 6. 2 Cor., III, 5. — 7. Ps. XXXVIII, 6. — 8. Iob., XI, 12.

3. — **Orationis exauditio.** — *Propter miseriam inopum et gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit Dominus. Ponam in salutari: fiducialiter agam in eo. Eloquia Domini, eloquia casta: argentum igne examinatum; probatum terrae, purgatum septuplum. Tu, Domine, servabis nos et custodies nos: a generatione hac in aeternum. In circuitu impii ambulant; secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum.*

I. Hic propheta primo Deum loquentem inducit, secumque statuentem omne id se facturum esse, quod inopum miseriae sublevandae, et pauperum gemitui tollendo necessarium sit. Quod quidem allegorice de Christi Incarnatione interpretari potest: quo praestantissimo opere Deus hominum saluti succurrit, eos promovendo in bonum et removendo a malo. At litteraliter intelligi valet de illo auxilio quod Deus humiliter se supplicanti nunquam denegat, cui *derelictus est pauper*, et qui *orphano* est *adiutor* [1]: siquidem semper audit Dominus *afflictorum gemitus* [2]. Dicit autem Deus: *Nunc exurgam*, ad innuendum tempore se opportuno auxilium ferre: est enim *adiutor in opportunitatibus, in tribulatione* [3], βοηθὸς ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψεσι, vel *elevatio opportuna in angustia*, ut ex hebraico reddit Hieronymus.

Quapropter, Deus ponet in salutari, seu salutem faciet (אָשִׁית בְּיֵשַׁע); est enim *Deus ultionum Dominus. Deus ultionum* (qui) *libere egit* [4]; sed et fiducialiter aget Deus in eo, seu iustum faciet absque timore esse, iuxta illud [5]: *Ne timeas a facie eorum, quia tecum ego sum, dicit Dominus.* Respondet autem Vulgata nostra lectioni quae est apud Septuaginta: Θήσομαι ἐν σωτηρίῳ, παῤῥησιάσομαι ἐν αὐτῷ: a quo tamen non differt quoad sensum id quod ex hebraico vertit S. Hieronymus: *Propter vastitatem inopum a gemitu pauperum, nunc consurgam, dicit Dominus, ponam in salutari auxilium eorum.*

II. Mox certitudinem caelestis auxilii exhibet propheta, argumento deducto ex ipsa natura divini eloquii, quod est *ca-*

1. Ps. X, 14. — 2. Iudic., II, 18. — 3. Ps. IX, 10. — 4. Ps. XCIII, 1. — 5. Ier., 1, 8.

stum, id est ab omni adulteratione liberum, aut etiam ab omni superfluitate castigatum; *purum* quoque, quemadmodum argentum, quod in igne aut in fornace argillacea probatum ab omni terra est, seu in opere terrae aut terreo, ut habet hebraicum, et sic existit absque omni prorsus macula album, absque vacuitate sonorum, absque infectione odoriferum; nec semel tantum sic purgatum, verum septempliciter colatum[1].

III. Haec divini auxilii certitudo, Dei promissis innixa, talis et tanta est, ut mox regius Psaltes in verba summae fiduciae prorumpat: *Tu, Domine, servabis nos*, scilicet in bono incoepto, *et custodies nos*, nempe a malo, ne contaminemur *a generatione hac in aeternum*.

IV. Claudit denique propheta psalmum, epiphonemate interiecto, ad designandam impiorum instabilitatem: quippe qui in circuitu ambulantes, et viis obliquis circumquaque oberrantes, tanquam vagi et inconstantes certam sedem non habent, sicut pinnulae versatiles in fastigio tectorum positae, nulla fruuntur requie, sed ad omnem ventum moventur: quod maxime populo iudaico convenit, qui, nullam fixam sedem nunc habens, huc illucque discurrit, ut ruinam Christifidelibus inferat. Quae quidem impiorum volubilitas et desultoria levitas eos universim occupat: in intellectu, in voluntate, in lingua et in opere, ita quod de eis recte dicatur[2]: *Sinite illos, caeci sunt et duces caecorum: caecus autem si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt;* unde spiritu vertiginis abducti[3], in interitum tandem miserabiliter ruere debent.

Ultimo queribundus advertit David multiplicatos esse illos homines nequam, quos non Dei, sed hominum filios vocitat, in quo quidem magnum divinae sapientiae mysterium,

1. Hunc divini eloquii influxum in mentem nostram ita eleganter describit poeta:

Io veggo ben che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se il Ver non lo illustra
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.

Parad., cant. IV, 124, seqq.

2. Matth., XV, 14. — 3. Is., XIX, 14.

nobis tamen minime pervium, reperitur, quod humiliter adorare debemus, cum ad Dei gloriam, necnon ad electorum salutem ordinetur: unde ex hac multiplicatione fiet, ut in domo Dei sint non solum *vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam* [1].

Advertendum est hoc ultimum comma in hebraico textu parum diversimode legi, scilicet, ut vertit Hieronymus: *In circuitu impii ambulant: cum exaltati fuerint vilissimi filiorum hominum:* quod commentans Le Blanc, ait [2]: *In circuitu, id est, circa nos, circa urbem Ceilam, in qua nunc sum, et circa totam Iudaeam, scelerati a Saule in omnem partem missi circumcursant, ut nullo in loco latere possim ac tutus consistere: et quidem hoc facis secundum altitudinem tuam, id est, secundum profundissimam et incomprehensibilem sapientiam, et investigabilia iudicia tua, per quae pateris multiplicari et exaltari hostes meos vitiis omnibus coopertos.* Congruit haec interpretatio scopo prophetae, qui hunc psalmum scripsisse videtur postquam a Doëg Idumaeo et a Ziphaeis proditus fuerat [3]: unde in David figuratur Christus, necnon quilibet sanctus qui, hostibus circumdatus, in medio cuiuslibet generis belluarum, opem a Deo gemebundus implorat, ut ab eorum manibus incolumis servetur [4].

1. 2 Tim., II, 20. — 2. Comment. in h. Ps. — 3. Cf. 1 Reg., XXII, XXIII. — 4. Haud abs re erit hic animadvertisse, inconsulto prorsus quosdam S. Thomae adnotatores (ad art. 5 Quaest. praeced.) armeniis hunc errorem imposuisse, quasi dixerint Deum, saltem per ministrum, posse mentiri. Talem quippe extravagantem imputationem, cui fidem vix adhibere possemus, si eam documentis fulcitam haberemus, omnino corruere et tanquam ineptam fabellam reiici debere demonstrat omnis de hac re historici testimonii carentia.

QUAESTIO QUINTA

(XVIII)

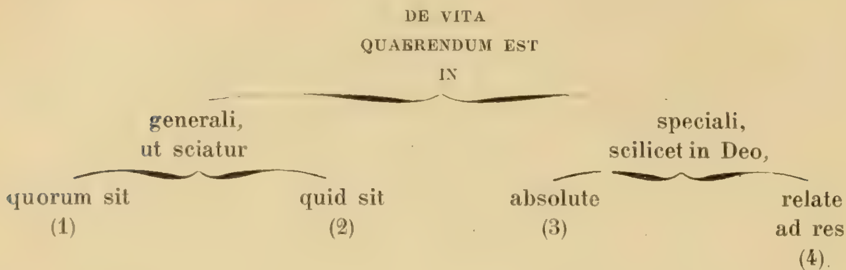
DE VITA DEI

Prologus

1. — **Ratio quaestionis.** — Post quaestiones de scientia et intellectu divino, logico ordine pertractanda proponitur quaestio de vita Dei, nam intelligere non est nisi eorum quae vivunt. Haec igitur tractatio medium suae demonstrationis ab anteactis quaestionibus de Dei intelligentia petet ; sed et vicissim lucem novam praecedentibus disputationibus adiiciet, quarum proinde complementum dici potest. Unde, non abs re subnectitur haec disputatio, maxime cum ab oratorum principe doceamur[1] : *Quidquid est de quo ratione disputatur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum.*

2. — **Ordo quaestionis.** — Duae autem sunt in praesenti quaestione partes, generalis una (1-2), specialis altera (3-4). Et in prima quidem parte, recolendum venit, iuxta philosophiae placita, tum quorum vita sit (1), tum in quonam sit formaliter vitae ratio collocanda (2). In secunda vero parte de vita Dei ex professo agetur, ut sciatur tum quanam ratione vita Deo conveniat (3), tum quomodo haec Dei vita ad res se habeat (4).

1. Orat., in princ.



Quatuor igitur hic quaerenda sunt :
Primo. Quorum sit vivere.
Secundo. Quid sit vita.
Tertio. Utrum vita Deo conveniat.
Quarto. Utrum omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I. — *Utrum omnium naturalium rerum sit vivere.*

1. — **Ratio articuli.** — Praesentis articuli intentio non tam est ut statuatur dari vitam in mundo, quam ut discrimen quoddam generale proponatur inter ea quae vivere novimus, et ea quae proprie non vivunt. Nimirum dari vitam ita manifestum est, ut nisi admittatur, iam cuilibet disputationi viam praecludi oporteat ; sed non ita apud omnes compertum est in quonam vitae ratio consistat, ut res explicatione non indigeat.

2. — PROP. I. — α) **Illarum rerum tantum est vivere, quae se movent secundum aliquam speciem motus ; β) ea autem in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, viventia dici non possunt per proprietatem, sed solum per aliquam similitudinem.**

Prima pars valet, sive accipiatur motus *proprie*, secundum quod motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia, sive sumatur *communiter*, secundum quod motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur actus

perfecti. — Secunda autem pars est corollarium prioris: expresse tamen statuitur, ut explicetur quomodo plura vulgo vivere dicuntur, in quibus tamen vera vitae ratio deest.

3. -- **Probatur 1ª Pars.** — Illarum tantummodo rerum est vivere, in quibus est id in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanere censetur. Atqui hoc est suiipsius motus. Ergo illarum tantummodo rerum est vivere, quae se movent secundum aliquam speciem motus.

Explicatur. Revera, differentia viventium a non viventibus debet accipi ex his quae manifeste vivunt: ex his enim potest certo deduci quorum sit vivere et quorum non sit vivere. Atqui vivere manifeste convenit animalibus: unde dicitur ab Aristotele [1] quod vita in animalibus manifesta est. Sed in animalibus, secundum quod vivunt, est aliquid in quo primo manifestatur vita, et aliquid in quo ultimo remanere conspicitur. Primo manifestatur vita quando animal incipit motum ex se habere, et ultimo remanere conspicitur, quamdiu motus est: motu enim cessante, iam iudicatur animale mortuum. Atqui secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere, quod est cum se movent secundum aliquam motus speciem. Ergo illarum tantummodo rerum est vivere, quae secundum aliquam speciem motus se ipsas movent.

Et quia ultimae res in quibus conspicitur ratio motus ab intrinseco principio sunt plantae, hinc *plantae secundum ultimam resonantiam vitae habent vivere* [2]: unde accipitur quod ultimum vitae gradum obtinent plantae.

4. — **Exponitur 2ª Pars.** — I. Revera, a Philosopho motus dicitur quasi vita corporum naturalium, dicit enim quod motus est *ut vita quaedam omnibus natura existentibus* [3]; quod per similitudinem, non per proprietatem dicitur, et quidem sive agatur de motu primo, scilicet corporum caelestium,

1. In libro I de Plantis, c. 1. — 2. L. de Div. Nom., c. 6. — 3. L. VIII Physic., t. 1.

sive de motu communiter. Si enim agatur de motu primo, motus iste est motus caeli, qui est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis est in animali quo vita conservatur. Similiter, si agatur de motu communiter, sic etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, sicut quaedam similitudo vitalis operationis. Quocirca, si fingeretur hypothesis quod totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset a movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vita omnium naturalium corporum [1].

II. Pariter, corpora gravia et levia, licet principium motus videantur habere, vitam tamen non habent, quum revera se non moveant. Moventur enim corpora naturalia non a seipsis, sed a motore extrinseco, scilicet, quod est vel generans qui dat formam, vel removens prohibens. — Revera, eis non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem naturae suae, scilicet extra locum sibi naturaliter competentem : in loco autem proprio et naturali quiescunt. Sed plantae sunt e contrario : non enim moventur accedendo ad suam dispositionem vel ab ea recedendo, sed potius moventur vitaliter secundum quod sunt in sua dispositione naturali ; quinimmo, in quantum recedunt a sua naturali dispositione, in tantum recedunt a motu intrinseco. Unde gravia et levia non habent principium quo seipsa moveant sicut corpora viventia, licet habeant in seipsis principium effectivum motus.

Ex quo patet, ut observat Caietanus [2], quod motus localis gravium et levium per se spectat ad accessum eorum ad perfectionem naturalem et consequenter ad complementum generationis eorum, ideoque ille motus debet attribui generanti. Unde ex eo quod motus localis, quem habent corpora naturalia, est perfectior et prior secundum naturam quam motus augmenti et decrementi quo plantae gaudent, non licet inferri corpora naturalia vivere : nam praeterquam quod etiam motus augmenti et decrementi sine motu locali non

1. Ad 1m. — 2. H. l.

habeatur, accedit quod motus localis gravium et levium magis est generantis quam ipsorum, dum motus augmenti et decrementi plantarum est earumdem formaliter [1].

5. — **Corollarium.** — Ex his sequitur nonnisi improprie dici de pluribus rebus quod vivunt, cum tamen vitam proprie non habeant. Sic vivae dicuntur *aquae fontium decurrentes*, eo quia continuum fluxum habent; aquae enim stantes, sicut sunt aquae stagnorum et cisternarum, quia non continuantur ad principium continue fluens, mortuae dicuntur. Similiter *hydrargyrus* dicitur argentum vivum, eo quod iugiter moveri videatur. Pariter, *fides* dicitur viva, quam operationes bonae comitantur; e contra mortua dicitur, quae sine operibus, in quibus movere se videtur, existit [2]. — Attamen in hisce omnibus deest propria vitae ratio : non enim a seipsis res istae hunc motum habent, sed vel quia a causa generante moventur, sicut accidit circa motum gravium et levium, vel quia faciunt hominem operari bona, sicut virtus fidei formatae [3].

ARTICULUS II. — *Utrum vita sit quaedam operatio.*

1. — **Nominum significatio.** — Cum hic quaeratur in quonam formaliter vitae ratio consistat, sedulo distinguendum est *id a quo* aliquod nomen imponitur, ab eo *ad quod significandum* nomen istud imponitur.

Revera, ex iis quae exterius apparent de aliqua re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei, quia intellectus noster, ad hoc ut cognoscat quidditatem rei, quae est proprium eius obiectum, indiget accipere a sensu accidentia exteriora, quae sunt illius propria obiecta. Porro, nominamus aliquid sicut illud cognoscimus ; unde plerumque fit ut a proprietatibus exterioribus imponamus nomina ad rerum essentias significandas. Et sic huiusmodi nomina aliquando sumuntur *proprie* pro ipsis

1. Ad 2m. — 2. Iac., II, 20. — 3. Ad 3m.

essentiis rerum ad quas significandas principaliter sunt imposita. aliquando autem accipiuntur *minus proprie*, scilicet pro proprietatibus a quibus imponuntur.

Huius rei exemplum habetur in hoc nomine *corpus*, quod quidem impositum est ad significandum certum substantiarum genus; sed quia id a quo nomen sumitur est ratio trinae dimensionis, ideo aliquando hoc nomen corpus imponitur ad significandam trinam dimensionem, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. Pariter, hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur ad significandum, est nomen operationis, imponitur enim ab universali rerum providentia; sed quantum ad id ad quod significandum imponitur, est nomen naturae [1].

2. — PROP. — **Vivere proprie sumptum, est esse in tali natura; minus proprie autem sumitur pro operationibus vitae.**

Prob. Revera, nomen vitae, licet sumatur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum, non tamen est impositum ad hoc significandum, sed ad significandam *substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam vel agere se quocumque modo ad operationem*; et secundum hoc, vivere nihil aliud est quam esse in tali natura, seu, ut ait Philosopbus [2], *vivere viventibus est esse*, et vita hoc ipsum significat, sed in abstracto, sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto [3]. Quocirca vivum non est praedicatum accidentale, sed substantiale.

Et hoc quidem proprie: *minus proprie* enim, vita sumitur pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae assumitur; unde Philosophus [4] distinguit vivere per quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum et intelligere; et alibi ait quod vivere principaliter est sentire et intelligere [5].

3. — **Quatuor genera viventium.** — Relate ad hoc dictum

1. Cf. Tr. de Deo Uno, Quaest. XIII, art. 8. — 2. L. II de An., t. 37. — 3. Cf. 1, Quaest. LIV, art. 1, ad 2m. — 4. L. II de Anima, t. 13. — 5. L. IX Ethic., c. 9.

Aristotelis, notandum est quod, quando vivere dicitur distingui per illa quatuor, scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum et intelligere, non modo potest vivere sumi pro operationibus vitae, sed etiam pro ipsa substantia sic operantium. Quod quidem ita intelligi debet, scilicet quod vivere sit habere naturam ad utendum alimento, ad sentiendum, etc. Revera, in istis inferioribus, quatuor sunt genera viventium, quorum *quaedam* habent naturam solummodo ad utendum alimento et ad ea quae consequuntur, quae sunt augmentum et generatio, sicut plantae; *quaedam* ulterius habent naturam ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, ut sunt ostrea: *quaedam* vero cum his ulterius habent naturam ad movendum se secundum locum, sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, volatilia, etc.; *quaedam* demum habent naturam ad intelligendum, sicut homines [1].

4. * — Vita metaphorice dicta. — Metaphorice, per vitam intelliguntur non modo recensitae operationes, scilicet alimento uti, sentire, etc., sed etiam quaedam aliae operationes, quarum nempe principia sunt in operante, non solum quae sint naturalia principia, quales sunt potentiae naturales, sed etiam quae principia sint in operante quodammodo naturae addita, quibus operans seipsum inducit in tales operationes. Huiusmodi principia sunt quaedam naturae superaddita, ut, verbi gratia, habitus inclinantes ad quaedam operationum genera quasi per modum naturae, et facientes illas operationes esse delectabiles. Ex quo, quasi per quandam similitudinem dicitur quod illa operatio, quae est homini delectabilis, ad quam veluti quadam naturae indole inclinatur, in qua conversatur, et ad quam vitam suam ordinat, est vita hominis.

Hinc, visio Dei dicitur vita sanctorum, secundum illud [2]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum verum Deum*; similiter, ludus dicitur vita puerorum, aut studium vita hominis sapientis: *Erit* (sapientia) *vita animae tuae* [3]. Hoc modo

1. Ad 1m. — 2. Io., XVII, 3. Graece legitur: Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. — 3. Prov., III, 22.

etiam aliqui dicuntur vitam luxuriosam agere, alii vitam honestam, scilicet propter frequentiam talium operationum. ex quadam interna dispositione provenientem; per quem modum etiam vita activa a vita contemplativa distinguitur [1]. Et quia maxime delectabilis operatio in amore consistit, hinc amati dicuntur vita amantium, quo sensu Ecclesia in antiphona *Salve Regina*, Beatissimam Virginem vitam nostram appellat: *Vita, dulcedo*, etc.; et propheta, ut hortaretur nos ad passionem Christi iugiter recolendam, aiebat: *Et erit vita tua quasi pendens ante te* [2].

ARTICULUS III. — *Utrum Deo conveniat vita.*

1. — **Tres vitae gradus** — Antequam proposita resolvatur quaestio, declarare oportet quomodo discernantur diversi gradus vitae in illis quibus secundum suam naturam competit movere se ab intrinseco. — In moventibus et motis, tria per ordinem inveniuntur. Nam, primo, finis movet agentem; agens autem principale est quod per suam formam agit, sive agat sine instrumento, sive agat per aliquod instrumentum, quod quidem non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis, cui instrumento sola actionis executio competit. — Hisce tribus prae oculis habitis, scilicet fine, forma et executione motus, iam statui de facili potest distinctio quae invenitur inter diversos vitae gradus.

α) Primo loco aliqua inveniuntur quae seipsa movent quidem quantum ad executionem motus, non autem quantum ad formam per quam agunt, aut quantum ad finem propter quem agunt: nimirum haec duo determinantur eis a natura: huiusmodi sunt plantae, quae movent quidem seipsas secundum augmentum et decrementum, sed non secundum formam et finem, quae sunt indita eis a natura: et iste est primus vitae gradus.

1. Ad 2um et 3um. Cf. 2 2ae, Quaest. CLXXIX, art. 1. — 2. Deut., XXVIII, 66.

β) Supra haec inveniuntur aliqua quae movent seipsa non modo habito respectu ad executionem motus, sed etiam quantum ad formam quae est principium motus, quam quidem per se acquirunt, licet finem suae operationis vel sui motus non sibi praestituant, sed iste sit eis a natura inditus, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Huiusmodi sunt animalia, quorum principium motus est forma, non quidem a natura indita, sed per sensum accepta. Et quanto perfectiorem sensum ista habent, tanto perfectius movent seipsa; sunt enim aliqua quae non habent nisi sensum tactus, et ideo non movent se nisi motu dilatationis et constrictionis, ut sunt ostrea parum excedentia motum plantae. Sunt autem alia quae virtutem sensitivam perfectiorem habent, ita quod non modo coniuncta et tangentia cognoscant, sed etiam distantia, et ista movent se in remotum motu processivo seu locali.

γ) Supra huiusmodi viventia sunt alia, quae non modo movent se quantum ad motus executionem et acceptionem formae, sed etiam quantum ad finem quem sibi praestituunt. Et hoc quidem fit, in quantum finem apprehendunt per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum in alterum ordinare. Quorum quidem modus vivendi est perfectior, cum seipsa perfectius moveant, quod apparet ex eo quod in uno eodemque homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, quae et ipsae per suum imperium movent organa quae exequuntur motum. Cuius quidem rei exemplum suppeditatur in artibus: videmus enim quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, praecipit arti quae inducit formam navis, seu navifactivae, et haec illi quae habet executionem tantum in disponendo materiam.

Licet autem tanta sit intellectus nostri perfectio, et consequenter tam altus vitae nostrae gradus, tamen supremus non est, quum intellectus undequaque se non moveat, sed sint aliqua ei a natura praestituta, sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis

quem non potest non velle; unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod, quantum ad aliqua, ab alio moveatur. Hisce praestitutis, pronum est ut statuatur

2. — PROP. — α) **Vita maxime propria in Deo est,** β) **immo Deus est ipse sua vita sempiterna.**

Prob. 1ª Pars. Quanto perfectius alicui competit operari ex seipso, tanto perfectius in eo invenitur vita. Atqui ei perfectissime competit operari ex seipso, cuius sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio: qualis quidem Deus est. Ergo vita maxime propria in Deo est, seu Deus obtinet summum vitae gradum. — Et haec quidem veritas ipsis philosophis innotuit; nam Aristoteles [1], postquam ostenderat quod Deus est intelligens, conclusit quod habet vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus eius est perfectissimus et semper in actu [2].

3. — **Scholion.** — Porro, cum de ratione vitae sit ut vivens moveat seipsum, considerandum est quo modo Deus seipsum movere dicatur. — Ad quod solvendum, recolendum venit quod duplex est actio: una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Haec autem inter utramque intercedit differentia, quod prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Iamvero hoc secundo modo dicitur Deus movere seipsum, ut etiam Plato posuit, quia iste motus est actus perfecti, non actus imperfecti sicut prior, quod sic patet. Quum motus proprie acceptus sit actus mobilis quod est

1. L. XII METAPH., t. 51. — 2. Hanc veritatem ita exponit IOS. SCHEEBEN (Op. cit., n. 671, p. 740): *Zunächst ist es* de fide *und auch für die Vernunft evident, dass das Leben Gottes wesentlich ein unendlich seliges und herrliches Leben ist, sowie dass Gott von Natur die höchste Seligkeit und lebendige Herrlichkeit besitzt oder vielmehr diese selbst* IST. *Denn das Leben Gottes besteht wesentlich in der vollkommensten Erkenntnis und Liebe der absoluten Güte und Schönheit des göttlichen Wesens.*

ens existens in potentia, et consequenter sit actus imperfecti, cum vero secunda actio sit actus operantis, operans autem sit existens in actu, consequenter motus eius erit actus non quidem existentis in potentia, sed actus existentis in actu, seu actus perfecti. Et ita intelligere et velle sunt motus improprie dictus, qui scilicet sunt actus perfecti. et ita Deo non inconveniunt [1].

4. — **Prob. 2ª Pars.** — Quum Deus sit ipsum suum esse et suum intelligere, necesse est ut etiam sit ipsum suum vivere: consequenter Deus sic vivit, non quasi habeat vitae principium. sicut nos, in quibus anima *est viventis corporis causa et principium*, ut ait Aristoteles [2]: sed, si ita loqui fas sit, ipse est suum ipsius vivendi principium [3]. — Est etiam vita sempiterna; secus, ut advertit S. Thomas [4], oporteret quod separaretur a seipso: oporteret enim separare vitam quae est ipsemet, a seipso.

4. — * **Auctoritates.** — Iuverit hoc loci percontari quomodo haec veritas tum in *Sacra Scriptura*, tum in *Traditione* contineatur.

I. Et primo quidem α) in *Veteri Testamento* de semetipso asserit Deus: *Vivo ego in aeternum* [5], et iterum: *Vivo ego, ait Dominus* [6]. Pariter laetabundus regius Psaltes exclamat [7]: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Expressius Daniel regi Babylonis aiebat [8]: *Non colo idola manufacta, sed viventem Deum qui creavit caelum et terram, et habet potestatem omnis carnis.* Obiicienti autem regi: *Non videtur tibi esse Bel vivens Deus. annon vides quanta comedat et bibat quotidie* [9]? Daniel fraude sacerdotum detecta, qui appositos illi idolo cibos occulte auferebant, respondit: *Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus vivens, iste autem non est Deus vivens.* — Haec quoque est populorum in Dei vitam persuasio, ut saepius in divinis libris verus Deus

1. Ad 1m. — 2. L. II DE AN., t. 3. — 3. Ad 2m. — 4. C. Gent., l. I, c. 99. — 5. DEUT., XXXII, 40. — 6. NUM., XIV, 28. — 7. PS. LXXXIII, 3. — 8. DAN., XIV, 4. — 9. Vers. 5.

appellatione *Dei viventis* nominetur, ad distinctionem deorum gentium qui mortui sunt.

β) Attamen haec veritas in *Novo Testamento* clarius adhuc traditur, sicut cum, verbi gratia, dicitur[1]: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso;* et beati in patria exhibentur adorantes *Viventem in saecula saeculorum*[2]. Immo Christus Dominus ipse se vitam nominat[3]: *Ego sum via, veritas et vita;* et de eo ab Apostolo Ioanne expresse dicitur[4]: *Hic est verus Deus et vita aeterna.* Quapropter, Concilium Vaticanum iubet ut credamus et confiteamur *unum esse Deum verum et vivum*[5].

II. Ex *Patribus* satis erit attulisse, inter Graecos, Cyrillum Alexandrinum, et inter latinos Augustinum; quorum ille Filii divinitatem, ex eo quod vita est, vindicat[6]: *Solus ergo Unigenitus vita est secundum naturam suam, nec proinde inter creaturas collocabitur, sed ad Genitoris sui evehetur naturam; vita enim quoque est secundum suam naturam Pater.* Hic autem ait[7]: *Tu, Domine, qui et semper vivis, et nihil moritur in te;... tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe vivere idipsum es.* Egregie quoque Leo XIII[8]: *Vitam esse, solius est Dei. Ceterae naturae omnes participes vitae sunt, vita non sunt. Ex omni autem aeternitate ac suapte natura* VITA *Christus est, quo modo est veritas, quia Deus de Deo. Ab ipso, ut ab ultimo augustissimoque principio, vita omnis in mundum influxit perpetuoque influet: quidquid est, per ipsum est, quidquid vivit, per ipsum vivit, quia* OMNIA *per Verbum* FACTA SUNT, ET SINE IPSO FACTUM EST NIHIL QUOD FACTUM EST.

5. — **Difficultas.** — Quod vivit, habet animam vegetativam: principium enim vitae in his quae apud nos sunt est anima vegetativa. Atqui Deo non competit anima vegetativa. Ergo Deo non competit vita.

1. Io., V, 26. — 2. Apoc., V, 14. — 3. Io., XIV, 6. — 4. I Ep., V, 20. — 5. Sess. VII, c. I. — 6. Comment. in Ev. Ioan. cap. VI, ed. Lutetiae 1638 tom. IV, p. 52. — 7. L. I Confess., c. 6, nn. 9-10, t. I, p. 72. — 8. Encycl. *Tametsi futura prospicientibus*, 1 Nov., 1900.

Resp. *Dist. mai.* In viventibus inferioribus, *conc.*; in incorruptibilibus, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — Quia in inferioribus viventibus vita recipitur in natura corruptibili, quae indiget et generatione ad conservationem speciei et alimento ad conservationem individui, ideo in eis non invenitur vita absque anima vegetabili ; at hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus et consequenter in Deo, cum in rebus incorruptibilibus nec sit generatio, nec opus sit alimento ad individui conservationem [1].

ARTICULUS IV. — *Utrum omnia sint vita in Deo.*

1. — **Ratio articuli.** — Non est hic quaestio utrum res, secundum quod in seipsis sunt extra animam, sint ipsamet Dei vita, sed secundum quod sunt in mente divina. Revera, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari: exemplata autem, licet conformari debeant exemplari secundum rationem formae, non tamen ipsi conformantur secundum modum essendi. Aliud enim est esse quod habet forma in exemplari, et aliud est esse quod habet in exemplato, sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile ; in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Res igitur, in seipsis consideratae, nec omnes vivunt, nec quae vivunt, sunt ipsamet Dei vita; unde hic quaeritur utrum sint Dei vita secundum quod sunt in apprehensione divini intellectus [2].

2. — PROP. — **Omnia in Deo sunt ipsa vita divina.**

Prob. Quidquid est in Deo, est in ipso ut intellectum. Atqui omnia quae sunt facta a Deo sunt in ipso. Ergo sunt in ipso ut intellecta. Atqui intellectum in Deo, seu id quod intelligitur, est ipsum eius intelligere : ostensum est enim supra [3] quod idem est in Deo intellectus et quod intelligitur

1. Ad 3m. — 2. Ad 2m. — 3. Quaest. XIV, art. 4, n. 5.

et ipsum eius intelligere. Intelligere autem Dei est ipsum eius esse, quod est ipsum eius vivere et vita eius. Ergo omnia quae sunt, sunt in Deo ipsamet vita divina. Quocirca rationes rerum, quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum [1].

3. — **Auctoritates.** — **1. Verba S. Ioannis.** — Celeberrimus est, in hac re, S. Ioannis locus, qui, iuxta Vulgatam, ita legitur : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat* [2]; quorum verborum interpretationem iuxta sanctos Patres dabimus, memores illius dicti S. Hieronymi [3], nimirum, *non in verbis Scripturarum esse evangelium, sed in sensu; non in superficie, sed in medulla: non in sermonum foliis, sed in radice rationis.* Porro, interpretes, quia secundum diversam interpunctionem locum hunc perlegerunt, ideo in varias significationes abierunt.

Revera, α) aliqui ita legendum censuerunt: *Sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso, vita erat.* Hanc quidem lectionem secuti, abusi sunt *Manichaei* auctoritate S. Ioannis, ut concluderent res omnes, sive animatas, sive etiam inanimatas vitam habere. Nam cum omnia in Verbo, id est, per Verbum, facta esse dicantur, iuxta illud [5]: *In ipso et per ipsum condita sunt omnia*, hinc dicebant illi res omnes vitam habere in seipsis; unde ponebant lapidem seu lignum vivere [6].

Eamdem lectionem sequutus, sat orthodoxam exhibet interpretationem auctor homiliae cui titulus: *Vox spiritualis animae* [7], dicens res omnes habere vitam, non in seipsis, sed *in sua causa*, sicut omnes effectus, sive per naturam, sive per voluntatem producti, sunt in causa secundum esse causae. Eorum

1. Ad 2m. — 2. C. I, vers. 3, 4. — 3. Hic locus in graeco textu ita legitur: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. — 4. Comment. in Epist. ad Gal. I, 2. — 5. Col., I, 16. — 6. Non soli Manichaei posuerunt res minerales vitam habere in seipsis, sed plures quoque philosophi recentioris aetatis, animae naturam ignorantes, cum deprehenderint omne quod est formâ constare, cunctis rebus animam, quae vitae principium est, attribuerunt. — 7. Haec homilia Origeni falso attribuitur.

autem causa Deus est, qui vita est: ergo omnia quae sunt, prout sunt in Deo, Deus sunt, qui est eorum causa, et sic sunt vita.

β) Aliter hunc locum legerunt *Cyrillus*, *Hieronymus* et *Augustinus*, sic interpungentes: *Sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat.* Porro, Augustini interpretatio collineat cum interpretatione S. Thomae; vult enim quod quae facta sunt, licet non omnia in seipsis vita sint, metalla enim non vivunt, tamen *ut sunt in Verbo, viventes sint, et vita Dei,* quia sunt rationes in sapientia Dei existentes, quae sunt vita Dei. *Quidquid enim,* inquit Augustinus [1], *facturus erat Deus in creatura, iam in Verbo erat; nec esset in rebus nisi esset in Verbo; quomodo et in re non esset in fabrica, nisi esset in consilio. Sicut in Evangelio dicitur:* QUOD FACTUM EST IN IPSO VITA ERAT. *Erat ergo quod factum est, sed in Verbo erat: et omnia opera Dei ibi erant, et opera nondum erant.* Et alibi [2]: *Faber,* inquit, *facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere, numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est: quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra, caelum vides, est in arte caelum, solem et lunam vides, sunt et ista in arte. Sed foris corpora sunt, in arte vita sunt.*

Parum diversimode *Origenes*, hanc eamdem lectionem secutus, textum illum expendit, sic commentans: *Quod factum est*

1. Enarr. in Ps. XLIV, n. 5, t. IV, p. 384. — 2. TRACT. I, in Io., n. 17, t. III, p. 296.

(id est Christus qui factus est nobis vita), *in ipso vita erat*. Licet enim Christus non possit dici factus ea quae dicuntur de ipso secundum se, ut Deus, omnipotens, etc., tamen bene potest dici factus ea quae dicuntur de ipso vel secundum nos, vel utroque modo, id est, secundum se et secundum nos, verbi gratia, homo vel Redemptor, iuxta illud [1] : *Qui factus est nobis sapientia a Deo et iustitia et sanctificatio et redemptio;* et ita nobis vita factus est ; unde legimus [2] : *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

γ) Sed et digna est quae recenseatur interpretatio quam tradit *S. Hilarius* [3]. Iste nimirum praefatum locum ita intelligit, quasi legatur : *Sine ipso factum est nihil, quod factum est in ipso vita erat.* etc.; quae verba ita prolata fuisse dicit, ad explicandum praecedentia. Non enim sufficiebat dixisse quod *sine* Verbo nihil sit factum; sed opus erat adiungere quod omnia sunt facta *in* ipso, seu *per* ipsum, propter hanc rationem, scilicet, quia *vita* erat. Nam si non esset *vita*, haberet tantum participationem vitae, et sic esset vita imperfecte in ipso ; et ita multa possent fieri a Patre *cum* Filio, non tamen *per* ipsum Filium. Sed, quia Filius est vita aeque ac Pater, secundum illud [4] : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso*, ideo non potest Pater aliquid facere, quin illud *per* Filium faciat : *Pater meus usque modo operatur et ego operor* [5].

δ) Ultimo loco praetereunda omnino non est *Chrysostomi* sententia, qui praefatum textum ita legit, sicut habemus in Vulgata : *Sine ipso factum est nihil quod factum est*, quod ita positum ait, ad excludendum Spiritum Sanctum, qui factus non est. Quod autem additur : *In ipso vita erat*, ideo positum fuisse Chysostomus commentatur, ad ostendendam indeficientiam causae, quae dispendio nequit minorari ; et licet iugiter vitam quodammodo profundat, sicut quum res in vita conservat, iuxta illud : *Apud te est fons vitae* [6], nullum tamen vitae

1. I Cor., I, 30. — 2. Ibid., XV, 22. — 3. L. II de Trin. — 4. Io., V, 26. — 5. Ibid., 17. Cf. Tract. de SSma Trinitate, quaest. XXXVI, art. 3. — 6. Ps. XXXV, 10.

detrimentum in se unquam patitur. Per hoc etiam declaratur quod Verbum res libere produxerit, iuxta illud [1] : *Vivus est sermo Dei et efficax.*

4. — **II. Verba S. Pauli.** — Ad rem quoque faciunt sequentia S. Pauli verba : *In ipso vivimus, movemur et sumus* [2], quorum quidem verborum duplex potest catholicus exhiberi sensus.

Primus sensus est, ut dicantur creaturae esse in Deo tanquam in causa *efficiente* et *conservante*, sicut dicimus ea esse in nobis, quae in nostra sunt potestate ; et sic creaturae esse in Deo dicuntur, etiam prout sunt in propriis naturis, nam et nostrum vivere, et nostrum moveri et nostrum esse causantur a Deo, et ad omnem nostram operationem ita necessarius est Dei influxus, ut eo cessante, ad nihilum reduci debeat omnis nostra operatio. Et propterea, sumus in Deo, tum sicut in continente omnia loca, quemadmodum in in oceano quaevis spongia, etiam ingentissima, contineretur; tum sicut in circulo vel rota, ex qua impossibile sit quidquam egredi, unde dixit Empedocles Deum esse circulum, cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam ; tum tanquam in eius ditione omnia nostra ponantur, sicut navis in gubernatoris, cursus in aurigae, exercitus in imperatoris voluntate et directione constituuntur. Unde et antea dictum fuerat : *Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia* [3]; et Augustinus [4]: *Vita corporis anima est, vita animae Deus est.*

Alius sensus praedictorum verborum est, ut res dicantur esse in Deo secundum causam *exemplarem*, scilicet per proprias rationes, quae quidem aliud in Deo non sunt a divina essentia; quo modo res sunt in Deo sicut in cognoscente, et sic aliud non sunt, nisi divina essentia, quae est vita, et in qua res ipsae Dei vita sunt. Non autem dicitur quod res in

1. HEBR., IV, 12. Cf. S. THOM., sup. cap. I, IOAN. — 2. Graece ita legitur : Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. — 3. Vers. 25. — 4. Serm. XVIII, DE VERBIS APOSTOLI, c. 6, t. V, p. 777.

Deo motus sunt. quia divina Essentia motus non est, sed tantum vita [1].

Cavendum tamen sedulo est ne ex citatis verbis argumentum desumatur in favorem opinionis Apollinaristarum, dicentium divinitatem fungi vice animae in Christo, aut in favorem sententiae nonnullorum scholasticorum ponentium beatam vitam, quae in visione beatifica consistit, non elici ab anima, sed esse tantum illapsum luminis gloriae.

5. — * **Scholion.** — Si comparari velint res naturales secundum quod sunt in seipsis et secundum quod sunt in mente divina, dicendum est eas verius habere *esse simpliciter* in mente divina quam in seipsis, quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum habent; praeterea res omnes in mente divina vivunt, in seipsis vero plures vita carent, et si vivant, non vivunt vita Dei: *substantia autem vivens*, ut ait S. Augustinus [2] est melior *qualibet substantia non vivente:* sed *esse hoc*, ut puta hominem vel equum, res naturales verius habent in propria natura quam in mente divina, quia ad veritatem hominis vel equi pertinet esse materiale quod non habent in mente divina, et insuper res in seipsis sunt in actu, in Deo vero in potentia.

Exemplum habetur in domo quae, simpliciter considerata, nobilius esse habet in mente artificis quam in materia; sed tamen, ut est domus haec, verius dicitur quae est in materia, quam quae est in mente: illa enim est domus in actu, haec autem est domus in potentia. E contra, ex positione Platonis, sequi videretur omnibus modis res naturales verius habere esse in mente divina quam in seipsis, quia si quidem de ratione rerum materialium non esset materia sed solum forma, sequeretur quod homo separatus esset homo per se, homo vero materialis non esset homo nisi per participationem [3].

6. — **Quaestio.** — *Utrum mala et non entia sint vita in Deo?*

1. Ad 1m. — 2. L. de Vera Relig., c. 29, t. I, p. 760. — 3. Ad 3m.

Resp. I. Non potest dici quod mala sint vita in Deo. Nam mala non cognoscuntur a Deo, nisi per rationes bonorum; unde, licet sint in Dei scientia in quantum sub divina scientia comprehenduntur [1], tamen non sunt in Deo, vel sicut creata ab ipso, vel sicut conservata ab ipso, vel sicut rationem habentia in ipso: ideoque non sunt vita in Deo.

II. Non entia autem possunt dici esse vita in Deo, aliter tamen quam entia: nam, quae sunt aliquando, sunt vita in Deo, tum secundum quod vivere nominat intelligere, tum secundum quod vivere importat principium operationis; quae autem non sunt secundum ullum tempus, non sunt vita in Deo, secundum quod vivere importat principium operationis, sed tantummodo secundum quod vivere nominat intelligere, in quantum scilicet etiam non entia intelliguntur a Deo [2].

1. Supra, Quaest. XIV, art. 10. — 2. Ad 4m. Placet hic verba S. HILARII referre ad quae alludit textus noster (supra, p. 202): *Verum confundor et turbor in eo quod* SINE EO FACTUM EST NIHIL. *Est ergo aliquid per alterum factum, quod tamen non sit sine eo factum; et si aliquid per alterum licet non sine eo, iam non per eum omnia; quia aliud est fecisse, aliud intervenisse facienti. Non habeo hic piscator meus, ut in caeteris quod ex meo proferam, e tuo statim respondendum est:* OMNIA PER IPSUM FACTA SUNT. *Sentio. Apostolus enim Paulus docuit:* VISIBILIA ET INVISIBILIA SIVE THRONI, SIVE DOMINATIONES, SIVE PRINCIPATUS, SIVE POTESTATES, OMNIA PER IPSUM ET IN IPSO. *Cum ergo omnia per ipsum, subveni et enarra, quid sine eo factum sit quod factum sit.* QUOD FACTUM EST IN EO VITA ERAT. *Hoc igitur non sine eo, quod in eo factum est: nam et id quod in eo factum est, etiam per eum factum est. Omnia enim per ipsum et in ipso creata sunt: in ipso autem creata, quia nascebatur creator Deus: sed etiam ex hoc sine eo nihil factum est, quod in eo factum est: quia nascens Deus vita erat: et quia vita erat, non postea quam est natus effectus est vita, non enim in eo aliud est quod natus est, et aliud est quod natus accepit.* L. II DE TRINIT., Ed. Colon., 1617.

QUAESTIO SEXTA
(XIX)

DE VOLUNTATE DEI

PROLOGUS

1. — **Ratio quaestionis.** — Cum voluntas sit primum et universale movens in his quae ratione donantur, hinc illius munus est omnes vires ad actum agere, omnibusque praeesse, ita quod ipsa impellat agentem tum ad prosequendum bonum quod ipsi congruere ratio proposuerit, tum ad propulsandum malum quod ipsi agenti inconveniens apparet. Cum igitur ea hucusque tradiderimus quae ad divinam scientiam pertinent, sequitur ut ad quae divinam voluntatem respiciunt sermo noster convertatur, ita tamen quod de ipsa Dei voluntate primo loco agatur (XIX); secundo autem de iis quae ad divinam voluntatem absolute spectant, sive passionum more, ut amor (XX), sive ad instar habituum moralium, ut iustitia et misericordia (XXI).

2. — **Ordo quaestionis.** — Duodecim articulis doctrinam de divina voluntate S. Doctor ita comprehendit, ut prius quaerat de Dei voluntate proprie sumpta (1-10), et secundo de Dei voluntate metaphorice accepta (11-12). Porro, praetermissa quaestione an est, nam ubicumque est intellectus, ibi necesse est esse voluntatem, circa primum inquirendum venit quid sit divina voluntas (1), et quomodo sit (2-10), tum quantum ad eius obiecta (2-9), tum quantum ad ipsam voluntatis radicem, prout est libera, et dicitur liberum arbitrium (10). Divina autem voluntas generaliter considerari debet tum quantum ad obiectum bonum (2-8), tum quantum ad obiectum

malum (9). Si consideretur quantum ad obiectum bonum, duplex quaestio exurgit, secundum quod consideretur bonum absolute (2-3), aut relate ad eius existentiam sub divinae voluntatis dependentia (4-8). Et si quidem absolute consideretur, ostendendum erit tum quod Deus alia a se vult (2), tum quod illa libere vult (3). Si autem bonum consideretur quantum ad eius existentiam, tunc inspicienda veniet divina voluntas, prout habet, relate ad res, rationem causae (4), nullimode tamen causatae (5), necnon prout effectus ab ipsa pendent, qui considerandi erunt et quatenus subsunt divinae voluntati et quatenus sunt in seipsis. Quatenus subsunt divinae voluntati, ut ostendatur quod divina voluntas semper impletur (6), quin tamen rerum variatio ullam in Deo inducat variationem (7) ; quatenus autem sunt in seipsis, ut probetur quod voluntas Dei necessitatem rebus volitis non imponit (8). Denique de voluntate metaphorice accepta, duo inquirenda venient : primum, utrum detur talis voluntas (11), et secundum, quot signa circa divinam voluntatem convenienter ponantur (12).

Exinde in hac quaestione quaeruntur duodecim :

Primo. Utrum in Deo sit voluntas.

Secundo. Utrum Deus velit alia a se.

Tertio. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.

Quarto. Utrum voluntas Dei sit causa rerum.

Quinto. Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.

Sexto. Utrum voluntas divina semper impleatur.

Septimo. Utrum voluntas Dei sit mutabilis.

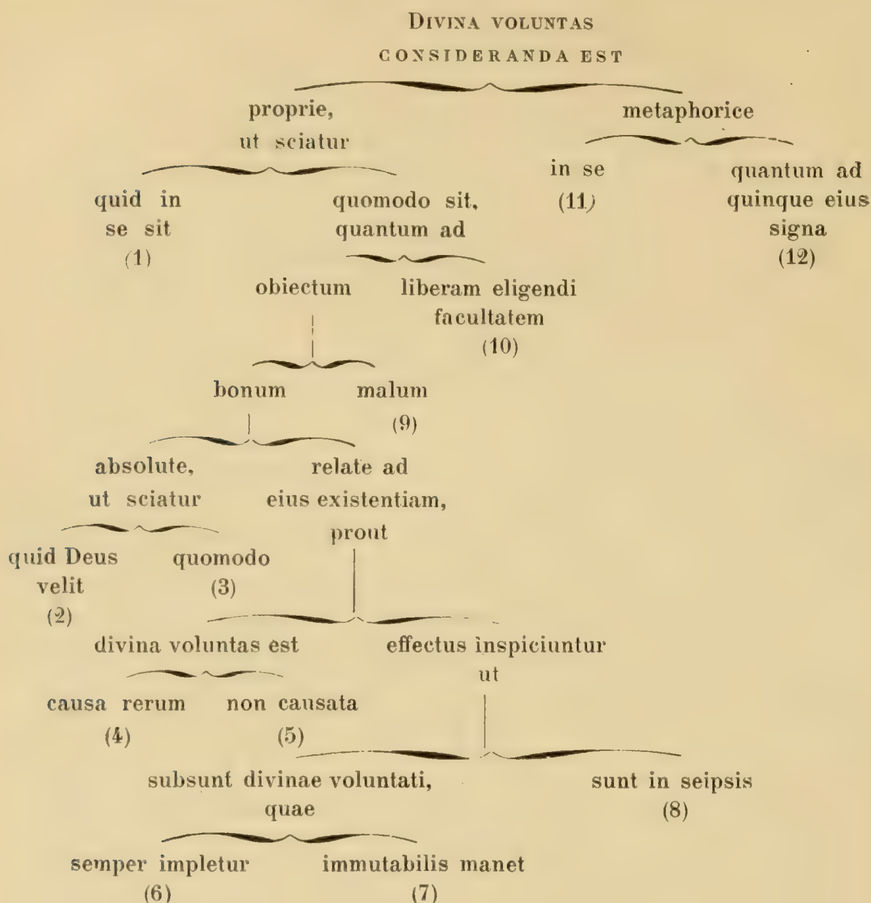
Octavo. Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

Nono. Utrum in Deo sit voluntas malorum.

Decimo. Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Undecimo. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.

Duodecimo. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.



ARTICULUS I. — *Utrum in Deo sit voluntas.*

1. — Voluntas in Deo. — Quod in Deo debeat poni voluntas, facillimo negotio ex anteactis deducitur. Nam, Deus cum sit intelligens, contemplationem habet, contemplando autem, delectatione non caret. Atqui delectatio ad voluntatem pertinet. — Rursus, Deus est causa rerum per intellectum. Sed forma non movet nisi secundum quod adiungitur inclinatio ad opus, quae quidem inclinatio ad voluntatem spectat. — Iterum ille, cui inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem similitudinis ad ea quae sunt talia in rerum na-

tura, sicut paries albus ad alba. Ergo Deo, utpote intelligenti, est habitudo ad res intellectas per formam intelligibilem, quae quidem habitudo voluntas nominatur [1]. — Quae quum ita constiterint, praesentis articuli intentio est, ut propria ratio statuatur cur sit ponenda in Deo voluntas, et quodnam sit illius proprium obiectum.

2. — PROP. — α) **In Deo est voluntas,** β) **cuius finis non est nisi ipse Deus.**

Prob. 1ª Pars. Cum voluntas intellectum consequatur, in Deo autem sit intellectus, hinc necesse est voluntatem quoque in ipso ponere.

Consequentia ista manifestatur ex analogia inter res naturales et intellectum. Nimirum, quemadmodum res aliqua naturalis habet esse actu per suam formam, ita intellectus habet esse intelligens actu per suam formam intelligibilem Sed haec est habitudo rei naturalis ad formam suam, ut quando illam non habet, tendat in eam, quando autem habet, quiescat in ea: quae habitudo asserenda quoque est relate ad quamlibet perfectionem quae, respectu rei naturalis, habeat rationem formae perficientis, quod est quoddam bonum naturae. Sic igitur, haec est habitudo intellectus ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, ut cum illud habet, quiescat in eo; cum autem non habet, tendat in ipsum, ipsumque quaerat: quae duo ad voluntatem pertinent. Ergo ubicumque est intellectus, ibi necesse est ponere voluntatem.

3. — * **Advertenda.** — I. Quae hic dicuntur, formalissime intelligenda sunt ; nec putare quis debet hinc tantummodo hoc deduci, nempe intellectivam naturam naturaliter appetere *speciem*, quae est forma intelligibilis, ut aut illam nondum habitam acquirat, aut habitam retineat, retentâve utatur ; natura enim intellectualis expresse dicitur habere inclinationem aut habitudinem ad *bonum* apprehensum per formam intelligibilem.

1 C. Gent., l. I, C. 74.

Ad cuius rei evidentiam sciendum est quod, quia appetitus sequitur esse, quale est esse, talis proportionaliter appetitus esse debet. Esse autem non est, nisi aut naturale, aut apprehensum: hinc alius est appetitus naturalis, alius cognoscitivus; et ille quidem non est actus secundus, sed mera inclinatio; hic autem est actus secundus elicitus a virtute appetitiva, quae consequitur naturam in quantum apprehensiva est. Et propterea, cum dicitur quod cognoscens tendit in apprehensionem, duo possunt significari, scilicet *primo*, quod apprehensio appetitur appetitu naturali, et ita appetitur ut est eius propria perfectio. perfectio enim intellectus est cognoscere; *secundo*, quod apprehensio appetitur appetitu qui cognitionem sequitur: *et sic*, ait Caietanus, *a voluntate appetitur ut apprehensa. ut patet. cum considerando quam excelsum ac optimum sit videre Deum. aut intelligere naturas corporum caelestium. etc.. optamus illam habere cognitionem, et gauderemus si illam haberemus: hos enim actus. voluntatis. non naturae. opera esse, experimur in nobis*[1]. Quapropter bene dictum est naturam intellectualem aut in *bono* apprehenso habito quiescere, aut illud non habitum quaerere.

II. Ulterius in hoc S. Thomae argumento notandum venit, id quod dicitur, nempe rem naturalem hanc ad suam formam naturalem habitudinem habere, ut dum illam non habet, tendat in eam, non debere intelligi de forma substantiali, constat enim materiam primam non posse ullam inclinationem ad aliquam formam habere, aut rem inferioris speciei non posse tendere ad speciem superiorem[2]: sed intelligi debere de forma naturali consequente formam substantialem; quemadmodum. verbi gratia, planta parva tendit ad hoc ut fiat magna, et puer ad hoc ut fiat vir. Revera argumentum, utpote generalissimum, valet etiam pro formis in materia non receptibilibus, quae sunt substantiae angelicae, in quibus, cum non sit distinctio subiecti et formae, non posset praefata hypothesis fingi.

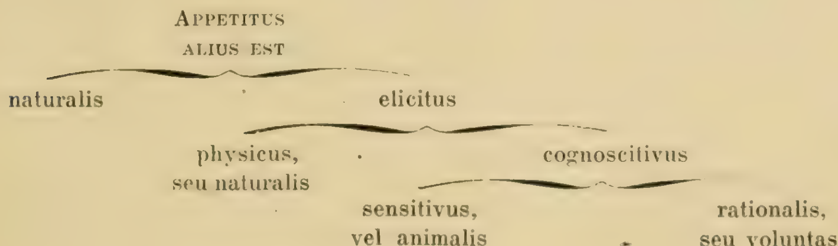
1. In h. l. — 2. Hoc sensu propugnant evolutionistae transitum unius speciei ad speciem superiorem.

III. Denique adverti debet, id quod dicit S. Thomas de appetitu uniuscuiusque rei ad propriam formam, intelligi debere tum de appetitu naturali, tum de appetitu elicito. Appetitum *naturalem* voco qui est ad intrinseca rei, et identificatur cum re ipsa; appetitum vero *elicitum*, qui est ad extrinseca, et in rebus creatis est quid distinctum ab essentia, et potest esse physicus, sensitivus et rationalis, secundum diversitatem principii unde procedit [1]. Quae si in Deum referantur, constabit appetitum naturalem, quem hic potissime respicit S. Thomas, esse idipsum ac eius esse; appetitum vero elicitum, qui est rationalis in Deo et vocatur liberum arbitrium, esse iterum idipsum ac divinam substantiam, eo quod accidens in Deo esse nequit [2].

4. — * **Scholia.** — I. Haec habitudo ad bonum in rebus cognitione carentibus, vocatur appetitus *naturalis* vel *physicus;* in quolibet habente sensum, est appetitus *animalis* vel *sensitivus;* in eo autem qui habet intellectum, est appetitus *rationalis*, qui proprio nomine *voluntas* nominatur [3].

II. Cum in Deo sit omnis perfectio, imo cum ipse sit suamet perfectio, hinc non ponitur in eo appetitus intellectualis seu voluntas secundum quod appetitus dicitur eorum quae non habentur et quae proinde appetuntur quasi habenda; sed

1. Cf. quae diximus in Op. L'OPERA DEI SEI GIORNI, P. II. c. V, n. 9. — 2. S. Thomas in quaestione LIX, art. 2 huius partis, argumentum de angeli voluntate prosecutus, egregie ostendit quomodo voluntas in Deo sit idipsum quod eius essentia. — 3. Triplex iste appetitus est *elicitus*, in omnibus creaturis distinctus a substantia rei; praeter quem, ut modo diximus, est appetitus *naturalis*, qui identificatur cum ipsa rei substantia: unde patet appetitum *naturalem* interdum aequivoce sumi. Quae ut clariora fiant, sit sequens schema:



ea ratione qua amantur ea quae habentur, et qua habentes delectantur in illis quae habent [1].

5. — 2ª **Pars** respicit finem ultimum, qui est aliorum causa, et induit rationem obiecti proprii, proportionati, adaequati, commensurati voluntatis.

Prob. Finis ultimus et agens debent esse eiusdem ordinis. Sic forma domus in materia, quae est finis artificis, est eiusdem ordinis ac forma quae est in mente eius ; sic etiam visio beatifica, quae est finis beati, est eiusdem ordinis cum illo per lumen gloriae elevato. Sed Deo nihil potest coordinari nisi ipse. Ergo Deus ipse est suae voluntatis finis.

Insuper, obiectum proprium, proportionatum, adaequatum, commensuratum voluntati est causa volendi cetera. Ergo, si aliud a Deo esset eius principale obiectum, hoc esset Deo causa volendi, proindeque ab hoc, tamquam a superiori, moveretur Deus, quod repugnat [2].

6. * — **Corollaria.** — I. Ergo voluntas divina est suummet obiectum seu finis, et ita semper habet bonum quod est eius obiectum, cum non differat ab eo secundum essentiam [3]; hinc voluntas divina est Deus; sed Deus est suum agere: ergo Deus est suum velle. Attamen Deus ipse est finis respectu eorum quae a Deo fiunt ; nam cum finis habeat rationem boni, Deus autem sit per essentiam bonus, oportet quod per suam essentiam habeat rationem ultimi finis [4].

II. Voluntas divina est omnino immobilis. Eatenus enim voluntas aliqua movetur ab alio, quatenus eius obiectum principale, quod est bonum, est extra voluntatem. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas eius, quae est eius essentia. Ergo cum voluntas Dei sit eius essentia, hinc non movetur ab alio a se. — Potest tamen dici, secundum metaphoram, quod divina voluntas movet se, eo scilicet modo quo intelligere et velle dicuntur motus, scilicet improprie, quo sen-

1. Ad 2m. — 2. Cf. C. Gent., l. I, c. 74. — 3. Ad 2m. — 4. Ad 1m.

su dixit Plato quod *primum movens movet seipsum;* unde et cum omnis voluntas sit movens motum [1], Dei tamen voluntas non est mota nisi a se [2].

7. — **Sacra Scriptura.** — Sed praestat ex *divinis Scripturis*, tanquam ex proprio fonte, relegere quid de divina voluntate sit sentiendum. In libro Genesis legitur [3] : *Voluntas Dei fuit ut cito occurreret mihi.* Pariter in Proverbiis [4] : *Statera dolosa abominatio est apud Dominum, et pondus aequum voluntas eius.* Rursus apud Ezechielem [5] : *Numquid voluntatis meae est mors impii?*

Ast veritas haec longe clarius exprimitur in Novo Testamento, maxime cum hic iubeamur voluntates nostras voluntati Dei conformare : cuius rei praeclarum documentum nobis exhibet Dominus noster, his verbis [6] : *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra;* et [7] : *Pater, si vis, transfer calicem istum a me, verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat.* Paulus quoque vult [8] ut *probemus*, id est, ait Estius [9], *exquiramus* ac *diligenter scrutemur*, *quae sit voluntas Dei bona, et beneplacens et perfecta*, et concludit [10] : *Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

8. — **Patrum auctoritates.** — Imprimis, sit S. Irenaeus, qui ita scribit [11] : *Principari debet et dominari voluntas Dei; reliqua autem omnia huic cedere et subdita esse et in servitium dedita.* Epiphanius quoque huius veritatis argumentum deducit ex eo quod homo ad imaginem Dei factus, voluntate non caret. Scribit enim [12] : ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ἐποίησε τόν ἄνθρωπον, καὶ πάντα κατὰ τὴν ἰδίαν εὐδοκίαν. Addit quoque Deum posse facere quidquid voluerit, nihil autem unquam facere quod deitatem dedeceat : δύνατος γάρ ἐστι ποιῶν ὃ βούλεται, ἀλλὰ πράττει ᾇπερ αὐτοῦ πρέπει τῇ θεότητι [13]. Pariter S. Damascenus [14]

1. L. III de An. t. 54. — 2. Cf. ad 3m. — 3. C. XXVII, 20. — 4. C. XI, 1. — 5. C. XVIII, 23. — 6. Matth., VI, 10. — 7. Luc., XXII, 42. — 8. Rom., XII, 2. — 9. Comment. in h. l. — 10. 1 Thess., IV, 3. — 11. L. II, c. 34. — 12. Haer., XXIII, n. 5. — 13. Haer., LXX, n. 7. — 14. L. de duabus christi vol.

naturam divinam voluntate praeditam ait, suaeque potestatis, omnisque labis, mutationisque carentem : ἡ μὲν οὖν θεία φύσις θελητική, καί αὐτεξούσιος, καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἄτρεπτος. Sed et ut omnem in Deo deliberationem, consultationemque excludat, addit [1] : *Scire refert nos dicere quidem in Deo esse voluntatem, minime vero deliberationem, non enim consultat Deus, cum inscitia sit consultare... Quod si consultatio inscitia est, profecto et deliberatio, siquidem Deus omnia simpliciter videns non consultat.*

Unde contra materialistas nostrorum temporum, in concilio Vaticano definitum est unum esse Deum... *in intellectu ac voluntate, omnique perfectione infinitum...*, (qui) *liberrimo consilio, simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam* [2]. Et rursus : *Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum..., anathema sit* [3].

ARTICULUS II. — *Utrum Deus velit alia a se.*

1. — Praemonenda. — Cum de divina voluntate, secundum eius propriam rationem, iam actum fuerit, sequitur ut ad illius obiectum ex professo considerandum transeamus, quatenus scire possimus, utrum et qua ratione se et alia a se Deus velle dicatur. — Ubi praemonendum est quod, quando quaeritur utrum Deus alia a se velit, haec locutio proprio sensu, non metaphorico, est accipienda, id est, non eo tantum sensu quod effectus Dei id exhibeant quod exhibent effectus hominis volentis aliquid, quo modo dicimus Deum ira-

1. L. II. ORTH. FID., c. 22. χρὴ δὲ γνώσκειν ὅτι ἐπὶ Θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται Θεός. Ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι... Εἰ δὲ βουλὴ ἀγνοίας, πάντως καὶ ἡ προαίρεσις. Ὁ δὲ Θεὸς πάντα εἰδὼς ἁπλῶς οὐ βουλεύεται. — 2. SESS. III, cap. I. — 3. Circa divinam voluntatem utiliter legi potest G. M. L. MONSABRÉ, O. P., Conférence IX, *La Volonté divine.*

sci, poenitere, etc. ; sed hoc sensu debet accipi, quod voluntas Dei proprie sit de talibus rebus.

Ulterius advertendum est quod, licet sint idem re in Deo esse et velle, differunt tamen ratione : nam velle importat habitudinem ad aliquid quae non importatur per esse. Quocirca, cum iam compertum sit quod Deus non possit esse aliud a se, hoc tamen non officiet quominus dicatur velle aliud a se, si nempe aliquid aliud ab eo possit esse obiectum eius voluntatis [1]. — Quod autem aliud a se Deus velle possit, non erit profecto propter aliquam insufficientiam principalis voliti, quasi Deus aliquid extra se ad complementum suae beatitudinis quaerere cogatur, sed potius propter exuberantem illius bonitatis abundantiam, sicut intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen alia a se, immo infinita, in eademmet cognoscit [2].

2. — PROP. I. — **Deus vult alia a se.**

Probatur a simili prius introducto. Res naturalis non modo habet inclinationem ad proprium bonum ut acquirat illud cum non habet, et quiescat in illo cum habet, sed etiam ut, in quantum perfecta est, proprium bonum in alia diffundat, in quantum hoc possibile existit, cuius signum est quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde ad rationem voluntatis pertinet hanc inclinationem habere, ut bonum quod quis habet, quantum possibile est, aliis communicet. Sed maxime hoc pertinet ad voluntatem divinam, a qua omnis alia perfectio per quamdam analogiam derivatur, et quam condecet ut etiam aliae res divinam similitudinem, quantum possibile sit, participent [3]. Ergo Deus vult non solum se, sed etiam alia a se ; et se quidem ut finem ; alia vero ut ad finem.

3. — * **Confirmatur.** — I. Qui vult finem, ea quoque vult

1. Ad 1m. — 2. Ad 3m. Cf. supra, Quaest. XIV, art. 5 et 12. — 3. Quod hic habet S. Thomas, *in quantum possibile est*, non absolute, sed relative, scilicet, attento fine quem sibi Deus ipse praefixerit, est intelligendum: de facto tamen omnia possibilia quodammodo Deus voluit, triplici condito ordine, naturae, gratiae et gloriae, et unionis personalis.

quae ad finem ordinantur. Sed res omnes ad divinam bonitatem ordinantur. Ergo eas Deus vult.

II. Ea quae volumus propter se, volumus esse optima et semper meliora, et multiplicari usque in infinitum. Sed divina essentia nequit esse melior et multiplicabilis secundum se, sed hoc esse potest tantummodo secundum illius similitudinem, quae a multis participatur. Ergo alia a se Deus vult.

III. Alia a Deo praeexistunt in ipso secundum proprias rationes. Ergo volendo se, Deus vult etiam ea quae in se sunt.

IV. Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Ergo quanto finis est perfectior et magis volitus, tanto ad plura propter ipsum voluntas volentis extenditur [1].

4. — * **Scholion.** — Voluntate sua Deus vult alia a se, non modo in quantum vult se esse universale principium bonorum, sed etiam in quantum voluntas divina se extendit ad singularia bona. Nam, sicut Deus cognoscit, ita et amat. Sed cognoscit singularia, etiam ut sunt talia, ergo amat seu vult singularia, etiam ut sunt singularia. Insuper bonum universi et partium eius comparatur ad Deum, sicut bonum exercitus et partium eius ad ducem : uterque enim est extra illud bonum. Sed dux vult non modo bonum exercitus in generali, sed etiam bonum partium eius in speciali. Ergo et Deus vult bonum etiam in speciali [2].

5. — PROP. II. — **Deus se et alia uno actu vult.**

Prob. Sicut intelligere divinum est unum, quia multa Deus videt in uno, ita etiam velle divinum est unum et simplex, quia multa Deus vult propter unum, quod est sua bonitas [3]. Insuper, omnis virtus uno actu fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti, sicut una visione videmus colorem et lucem quo color fit visibilis. Sed finis induit rationem obiecti formalis respectu eorum quae sunt propter finem.

1. C. Gent., l. I, c. 75. — 2. Ibid., c. 76. — 3. Ad 4m.

— Addatur quod, sicut principia se habent ad conclusiones in speculativis, sic finis se habet ad ea quae sunt ad finem in operativis. Sed Deus uno actu, non distinctis actibus discurrendo, intuetur conclusiones in principiis. Ergo et omnia a se uno simplicissimo actu vult.

Igitur, multiplicatis obiectis voluntatis divinae, non propterea multiplicantur actus ; quia Deus, quum perfectissime velit se, vult se, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod ipse est ratio cur alia fiant appetibilia. Sunt enim omnia in ipso per modum eius ; multa unite, composita simpliciter, materialia immaterialiter, quemadmodum unitas est multorum numerorum principium [1].

6. — * Corollaria. — I. Non tamen exinde sequitur voluntatem divinam ab istis rebus moveri. Solus enim finis movet voluntatem, non ea quae sunt ad finem, cum in his quae volumus propter finem, tota ratio movendi sit finis. Sic, in sumenda potione amara propter sanitatem, nihil movet aegrotum, nisi sanitatis desiderium. Secus autem est in eo qui, verbi gratia, potionem aliquam dulcem sumit, quam quidem non solum propter sanitatem, sed etiam propterea aliquis velle potest. Deus autem non potest aliquid velle nisi propter suam bonitatem, quae est finis eius, et propterea nihil aliud movet divinam voluntatem, nisi Dei bonitas, sicut etiam dictum est Deum alia a se non intelligere, nisi intelligendo suam ipsiusmet essentiam [2].

II. Communicare se aliis est perfectio in Deo naturalis, ita etiam velle alia per modum potentiae. Est etiam perfectio quantum ad substantiam actus qui est ipse Deus, non autem quantum ad determinationem ad hanc vel illam rem : secus caruisset Deus ab aeterno aliqua perfectione [3].

7. — * Advertendum. — Cavendum autem hic lectorem monemus, ne malo sensu intelligat verba in littera posita :

1. C. Gent., l. I, c. 76. — 2. Ad 2^{m}. — 3. Cf. Franc. Sylv,, in h. l.

Multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. — Profecto hic non est sermo de communicatione univoca, quae creaturis nequit fieri: nam univoca communicatio divinae essentiae nequit esse nisi in mysterio SSmae Trinitatis; sed nec est sermo de summa communicatione analogica possibili absolute: constat enim Deum his quae fecit maiora semper posse facere. Igitur est sermo de summa possibili communicatione analogica per respectum ad finem Dei in suis operibus ad extra, quo attento, Deus suam essentiam communicat summo possibili modo. Unde et in Incarnatione, quae profecto est summum inter divinae sapientiae et potentiae opera, attenditur quaedam habitudo perfectionis humanitatis Christi ad finem Incarnationis, ita quod Christi beatissima humanitas, a divina Essentia sibi communicata habuerit quae essent potiora, habito respectu ad illius finem, qui erat hominem a peccato retrahere et ad regna caelestia perducere. *Universum*, ait S. Thomas [1], *suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit.*

ARTICULUS III. — *Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.*

1. — **Praemonenda**. — I. Cum hic agitetur quaestio de modo quo Deus alia a se velit, in antecessum recolendum est aliam esse habitudinem volentis ad volita, et habitudinem scientis ad res scitas. Licet enim divinum velle, in se consideratum, sit necessarium sicut divinum scire, quum utrumque non sit aliud nisi divinum esse, tamen divinum scire dicit necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Cuius differentiae ratio est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, vo-

1. I, Quaest. XXV, art. 6, ad 3m.

luntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis. Sed quaecumque sunt, secundum quod sunt in Deo, necessarium esse habent, cum non habeant aliud esse, nisi esse divinum ; secundum vero quod sunt in seipsis, non habent absolutam necessitatem, ita quod sint per seipsa necessaria, cum solus Deus sit ens absolute necessarium : unde etiam deduci potest quod, ex eo quod Deus, quaecumque scit, ex necessitate scit, non licet inferre, sicut intulit Spinoza [1], quod quaecumque Deus vult, ex necessitate velit. — Ex praefato discrimine in promptu habetur solutio sophismi quo iste pantheista utebatur : scilicet Deum velle aliquid, esse idem ac Deum illud cogitare; atqui Deum aliquid cogitare est necessarium, ergo et Deum illud velle [2].

II. Cum S. Doctor hic formaliter inquirat cur Deus, dum se ex necessitate vult, aliud tamen a se non de necessitate velit, ad terminorum claritatem advertisse iuvabit, ly *ex necessitate* idem hic significare ac *naturaliter*, ita quod Deum aliquid ex necessitate velle, sit illum naturaliter illud velle. Naturale autem non opponitur hic innaturali aut contra naturam, quasi Deus alia a se innaturaliter aut contra naturam velit, sed dividitur contra libere, ita quod Deum alia a se non naturaliter velle, sit eum libere illa velle [3].

III. Praeterea, recolendum est quod necessarium dicitur dupliciter : *absolute*, et *ex suppositione*. Primo modo sumptum, necessarium est quod ex habitudine terminorum resultat, vel quia praedicatum est de definitione subiecti, sicut in propositionibus in primo modo dicendi per se, ut homo est animal, vel quia viceversa subiectum est de ratione praedicati, sicut in propositionibus in secundo modo dicendi per se, ut nume-

1. In suo TRACTATU THEOLOGICO-POLITICO, c. VI. — 2. Huc referri potest ARNALDISTARUM impius error, dicentium Deum agere ad extra ex necessitate naturae: a quo errore immunes haud existunt quotquot excellentiam divini opificii plus aequo exagerantes, Deum conclamant ab eo condendo se abstinere haudquaquam potuisse. Hanc optimismi formam patrocinatus est in media aetate ABAELARDUS, quem S. BERNARDUS egregie refutavit (Tract. de error. Abaelardi, c. III, Cf. Denzinger, n. 316); sed et illam susceperunt Novatores (Cf. Denzinger, n. 503); quibus adstipulati sunt serius LEIBNIZIUS et MELEBRANCHIUS. — 3. Ad 3m.

rus est par vel impar, aut homo est risibilis, ubi praedicatum est accidens proprium subiecti [1]. Secundo modo acceptum, scilicet *ex suppositione*, necessarium est illud quod est de facto ; supposito enim quod sit, nequit non esse, sicut supposito quod Socrates sedeat, nequit non sedere, quia omne quod est, dum est, necesse est esse.

2. — PROP. — α) **Bonitatem suam Deus vult ex necessitate absoluta ; β) alia autem a se Deus non vult ex necessitate absoluta, sed ex suppositione.**

Probatur 1ª Pars. Deus vult ex necessitate absoluta obiectum proprium et principale voluntatis suae : nam omnis potentia necessariam habet habitudinem ad proprium et principale obiectum, quia de ratione potentiae est ut in illud tendat, sicut visus habet necessariam habitudinem ad colorem, qui est eius obiectum sensibile proprium et principale : de ratione enim visus est ut tendat ad colorem. Sed bonitas divina est proprium et principale obiectum divinae voluntatis. Ergo Deus bonitatem suam ex necessitate absoluta vult.

3. — * **Confirmatur.** — Quae est habitudo voluntatis humanae ad finem beatitudinis summae, ea est voluntatis divinae ad bonitatem suam. Atqui voluntas humana ex necessitate absoluta vult suam beatitudinem. Ergo divina voluntas ex absoluta necessitate ita appetit suam bonitatem, ut a volendo et amando se desistere haudquaquam possit.

4. — **Probatur 2ª Pars.** — Quae volumus, in quantum ordinantur in finem qui sine illis esse potest, non ex necessitate absoluta volumus. Sic non ex necessitate absoluta volumus equum ad ambulandum, cum sine illo iter facere possimus : e contra autem ex necessitate absoluta volumus et cibum ad vitam conservandam, et navem ad transfretandum. Sed Deus vult alia a se, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem, qui tamen sine istis rebus potest esse [2] : nam nihil

1. Vide Card. Lorenzelli, PHILOSOPHIAE THEOR. INSTIT., Vol. I, 4 Log. pars' Lect. III, n. 7, Romae 1896, p. 118. — 2. Ad 2m.

perfectionis ex rebus creatis divinae bonitati accrescit. Ergo alia a se Deus non vult ex absoluta necessitate.

Ista tamen vult ex suppositione, quia, supposito quod velit, nequit non velle, nec poterit aliquando non voluisse, quum divina voluntas omnino immutabilis sit.

5. — * **Tacita difficultas.** — Ex hinc sequitur Deum non necessario, sed libere alia a se velle. Sed, num proinde contingens dicenda erit divina voluntas? Nimirum non necesse esse et possibile non esse aequipollent; et ita, si non est necesse Deum velle aliquid eorum quae vult, possibile erit eum non velle illud quod vult, aut etiam eum velle illud quod non vult, unde videtur quod divina voluntas sit contingens ad utrumlibet, et ita quod sit imperfecta, contingens enim est imperfectum et mutabile.

Sed omnino negandum est divinam voluntatem esse contingentem: non enim contingens est, sed *libera*. — Revera, aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, sicut virtus solis ad ea quae contingenter producuntur, quod quidem est quando in effectu adest aliquis defectus qui non est in causa; sicut quod aliquid eorum, ad quae sol habet habitudinem causae, contingenter eveniat, est propter defectum effectus non necessario provenientis, non autem propter aliquem defectum virtutis solaris. Et similiter, cum omne bonum creatum, ad quod Deus causae habitudinem habet, sit finitum et imperfectum, ideo nihil quod tale est Deus ex necessitate vult, non ex defectu divinae voluntatis, sed ex defectu qui volito secundum suam rationem competit [1]. *Quantum ad id quod in ipso Deo est*, ait Angelicus [2], *non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturae, potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quae non limitatur ad unum.*

6. — * **Corollarium.** — Unde divina voluntas ex se *neces-*

1. Ad 4^m^. — 2. De Pot., quaest. III, art. 15, ad 11^m^.

sitatem habet, et ex se habet suam *determinationem* ad volitum, ad quod tamen habet non necessariam habitudinem. E contra, voluntas creata, cum ex se necessitatem non habeat, ideo nec ex se habet suam determinationem, sed ex obiecto volito exteriori [1].

7. — **Auctoritates S. Scripturae.** — Porro quod Deus alia a se libere velit, in divinis Scripturis iteratis vicibus exprimitur. Verbi gratia [2]: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?* Et iterum [3]: *Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum.* Pariter [4]: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*, ubi evidenter ostenditur Deum non ex necessitate suae naturae, sed ex libera suae voluntatis determinatione operari. Demum [5]: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. — Hoc est pro liberae voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio*, ait S. Ambrosius [6]. Et Hilarius [7]: *Qui creat efficit pro potestate quod condidit: et est opus virtutis creatio, non naturae ex natura gignente nativitate.*

Ex his aperte deducitur reiiciendum esse, tanquam Scripturae simul et rationi contrarium, omne systema quo induci velit, in rebus creatis, necessitas quaedam obiectiva et absoluta, sive ut sint actu in rerum natura, sive ut caeca lege in diversas species transformentur [8].

8. — * **Difficultas.** — Aeternum est necessarium. Atqui quod Deus vult, ab aeterno vult. Ergo Deus necessario vult res alias a se.

Resp. *Dist. mai.* In se, *conc.*; in sua habitudine ad aliud, *subdist.*: si hoc sit necessarium, *conc.*; si contingens, iterum *subd.*: absolute, *nego*; ex suppositione, *conc. Conc. min. Nego*

1. Ad 5m. — 2. SAP., XI, 26. — 3. ECCLI., XXXIX, 8. — 4. EPH., I, 11. — 5. 1 COR., XII, 11. — 6. L. II DE FIDE., c. 3. — 7. L. DE SYNOD. adv. arianos, Colon. p. 105. — 8. In priorem errorem, recentioribus temporibus, lapsi sunt Günther et Hermes (Vide Ep. Pii IX ad archiep. Colon., 15 Iun., 1857); alterum errorem profitentur evolutionistae materiales. Cf. KLEUTGEN, Theologie der Vorzeit, t. I, pp. 579, 580.

conseq. et conseq. — Revera, quidquid Deus vult ab aeterno, non vult necessario *absolute*, nisi hoc sit necessarium. Si autem non sit necessarium, tunc necessarium quidem est Deum illud velle ab aeterno, sed non est necessarium illum velle necessario, nisi ex suppositione [1].

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas Dei sit causa rerum.*

1. — **Praemonendum.** — Resolvere volenti, in praesenti articulo, quaenam sit habitudo divinae voluntatis ad res, attendendum primo est quod agere naturaliter ab agere a proposito distinguitur in hoc, quod agere naturaliter est agentem operari per formam qua est in tali natura constitutum; agere autem a proposito, est agere secundum formam intentionalem, non naturalem; unde homo generans hominem agit naturaliter; domum autem condens agit a proposito.

2. — PROP. I. — **Omnibus rebus generatim bonitatem suam secundum quid communicat Deus per naturam.**

Prob. Bonitatem suam Deus communicat rebus secundum universalitatem diffusionis, in quantum eius bonitas est ei ratio volendi omnia: bonum enim est voluntatis obiectum. Sed divina bonitas est Deo ratio volendi omnes res per se, scilicet per ipsam Dei naturam, cum non possit velle nisi id quod est sibi conveniens, scilicet bonum, quemadmodum ignis, cum sit calidus, non potest causare nisi calorem [2]: unde S. Augustinus ait: *Quia Deus bonus est, sumus* [3].

Quapropter, non eligendo, non discernendo, non ratiocinando, bonitatem suam Deus communicat rebus, sed naturali

1. Ad 1m. Perperam ab aliquibus auctoribus introducitur hoc loci dissertatio de libertate Dei; hic enim, usque ad articulum nonum inclusive, de divina voluntate, inspecto eius obiecto, agitur, et non ante articulum decimum de ea, ut nominat liberam eligendi potentiam, agi debet. — 2. Ad 3m. — 3. L. I de Doctr. Christ., c. 32. Ed. cit., t. III, p. 16.

quadam bonitatis suae largitione. Hoc sensu auctor libri *de divinis Nominibus* [1] bonitatis divinae diffusionem comparat illuminationi solis: *Sicut noster sol, non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia, ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divinae radios.* Si enim Deus aliquid faceret, vel quod esset contra suam bonitatem, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret seipsum, cum ipse sit bonitas: *Ille fidelis permanet, negare seipsum non potest*, ait S. Paulus [2].

Diximus autem *secundum quid*, quia ista universalis diffusio generalis est, et non determinatur ad hoc vel ad illud bonum, nisi per liberam Dei voluntatem [3].

3. — PROP. II. — **Deus non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.**

* **Suadetur.** — I. Quod agit per necessitatem naturae non est dominus sui actus. Sed Deus est Dominus sui actus. Ergo Deus non agit per necessitatem naturae. — *Minor* probatur, quia qui non est dominus sui actus, non agit per se sed per alium, ergo non est primum agens. Deus autem est primum agens.

1. C. 4. — 2. 2 Tim., II, 13. — 3. Quanta iucunditate divina Bonitas seipsam communicet, ita exponit S. Franciscus Salesius (*Traité de l'Amour de Dieu*, Vol. I, C. 15. Ed. Annecy, 1894): *Rien n'est si à propos pour l'indigence qu'une liberale affluence, rien si aggreable à une liberale affluence qu'une necessiteuse indigence; et plus le bien a d'affluence, plus l'inclination de se respandre et communiquer est forte; plus l'indigent est necessiteux, plus il est avide de recevoir, comme un vuide de se remplir. C'est donq un doux et desirable rencontre que celuy de l'affluence et de l'indigence, et ne sçauroit-on presque dire qui a plus de contentement, ou le bien abondant a se respandre et communiquer, ou le bien defaillant et indigent a recevoir et tirer, si Nostre Seigneur n'avoit dit que* C'EST CHOSE PLUS HEUREUSE DE DONNER QUE DE RECEVOIR. *Or, ou il y a plus de bonheur, il y a plus de satisfaction; la divine Bonté a donq plus de playsir à donner ses graces que nous a les recevoir. Les meres ont quelquefois leurs mammelles si fecondes et abondantes, qu'elles ne peuvent durer sans les bailler à quelqu'enfant; et bien que l'enfant succe le tetin avec grande avidité, la nourrice le luy donne encor plus ardemment; l'enfant tettant, pressé de sa necessité, et la mere l'allaittant, pressée de sa fecondité.*

II. Quod agit per naturam inferius est illo quod agit per voluntatem, sicut in nobis inferior est potentia vegetabilis quae agit per naturam, quam intellectus qui agit per voluntatem. Deus autem est supremum ens. Ergo.

III. Agens per naturam comparatur ad agens per voluntatem, sicut agens particulare ad agens universale: natura enim determinata est ad hoc bonum quod est sua perfectio; sed obiectum voluntatis est bonum secundum rationem boni. Deus autem non est agens particulare. Ergo non agit per necessitatem naturae [1].

4. — Prob. ratione triplici. — I. Primum agens agit per voluntatem. Atqui Deus est primum agens. Ergo. — *Maior probatur.* Tum natura tum intellectus agunt propter finem. Sed naturae praedeterminantur finis et media ab aliquo superiori et priori movente, scilicet ab intellectu finem naturae determinante: quandoque quidem ab intellectu coniuncto, sicut ab intellectu hominis praedeterminantur finis et media deambulationis quae est opus naturale, quandoque autem ab intellectu separato, sicut ab arcitenentis intellectu praedeterminantur tum finis tum certus motus sagittae. Hoc sensu dictum est a philosophis quod opus naturae est opus intelligentiae. Ergo agens per intellectum et voluntatem necessario prius est agente per naturam; Deus autem est primum in ordine agentium: ergo Deus agit per voluntatem. — Hoc argumentum procedit ex *ordine causarum agentium.*

II. Esse quod non est determinatum, agit secundum determinationem intellectus et voluntatis. Sed divinum esse non est determinatum. Ergo agit secundum determinationem intellectus et voluntatis. — Circa *maiorem*, notandum est quod esse non determinatum est illud quod continet in se totam essendi perfectionem. Tale autem esse agit secundum determinationem intellectus et voluntatis, quia id quod est determinatum ad unum, sicut agens naturale, non agit nisi unum

1. Ad 1m. Cf., DE POT., quaest. III, art. 1.

effectum, et quidem uno et eodem modo, nisi impediatur. Et ratio est quia unumquodque secundum quod est tale, agit; et quamdiu est tale, non facit nisi tale. Si igitur esse non determinatum ageret per naturam, produceret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo, quale est *esse initiale*, quod, secundum Rosmini, divina mens abstrahit a Verbo, seu, ut ab illo vocatur, ab absoluto. — Argumentum istud procedit ex *ratione naturalis agentis*.

III. Effectus procedunt a causa secundum quod in ea praeexistunt: agens enim agit sibi simile. Atqui effectus Dei praeexistunt in ipso secundum modum intelligibilem: praeexistunt enim secundum modum causae; divinum autem esse est Dei intelligere. Ergo effectus Dei procedunt ab ipso per modum intelligibilem, et consequenter per voluntatem: nam inclinatio ad agendum id quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. — Argumentum istud procedit ex *habitudine effectus ad causam*.

5. — * **Scholia.** — I. Quod dictum est, Deum agere per voluntatem, minime tollit quin agat per essentiam, quia *voluntas Dei non est aliqua intentio addita divinae essentiae, sed ipsa essentia*, ait S. Thomas [1], et quod est per essentiam est primum in quolibet ordine, sicut in ordine ignitorum primum esset id quod est ignis per essentiam; immo, ex eo quod Dei essentia est eius intelligere et velle, cum Deus per essentiam suam agat, agit etiam per modum intellectus et voluntatis [2]. — Falso tamen quis inferret: sed essentia divina est natura, ergo Deus agit per naturam; nam agere *per naturam* est agentem procedere ad opus per formam quae est essentia eius; agere autem *per essentiam* est principium operationis esse non aliquam potentiam, sed ipsammet agentis essentiam; et quia, cum hoc quod in Deo idem sunt voluntas et essentia, stat etiam quod Deus non procedit ad opus formaliter per essentiam suam, ut sic, sed per intelle-

1. Quaest. III DE POT., art. 15, ad 20m. — 2. Ad 2m.

ctum et voluntatem, quae quidem sunt unum cum essentia eius, ideo Deus non agit per naturam, sed formaliter per intellectum et voluntatem.

II. Ex eo quod Deus dicitur agere per voluntatem, non excluditur, imo includitur scientia divina et divina potentia. *Scientia* quidem est causa ut dirigens, qua concipitur forma operis; *voluntas* vero ut imperans, quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit in effectu, nisi per voluntatem, unde intellectus speculativus nihil dicit de operando; denique *potentia* est ut causa exequens, quia nominat immediatum operationis principium; sicut etiam in nobis unius eiusdemque effectus scientia est ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens; quae tria, licet in nobis distincta maneant, in Deo tamen unum quid et idem sunt [1].

6. — PROP. III. — **Deus non agit necessitate scientiae vel voluntatis.**

Subnectitur haec propositio contra illos philosophos, quibus visum est Deum, quamvis non agat ex necessitate naturae, agere tamen ex necessitate suae scientiae, et sic non libere, quemadmodum nos volumus bonum in comuni aut intelligimus prima demonstrationum principia. Quod quidem repugnat perfectioni divinae voluntatis, non secus ac positio volentium Deum agere per necessitatem naturae: unde haec quoque necessitas excludenda est, licet ad ulteriorem articulum [2] pertineat de Dei libertate ex professo tractare.

Constat autem haec veritas, quia secus oporteret ut coar-

1. Ad 4m. Discrimen inter *scire*, *velle* et *posse* Dei, ita egregie assignat S. Bonaventura : *Ex his patet illud, quod consuevit quaeri : utrum voluntas et potentia et sapientia sint aequalia. Dicendum enim, quod est loqui de his quantum ad effectum sive actum, et quantum ad obiectum. Si quantum ad actum, sic est ibi omnimoda aequalitas et circumincessio ; ut patet, quia quidquid scit Deus et potest, vult scire et posse, et e converso. Si quantum ad effectum, sic adhuc aequalia, quia nihil efficit Deus, nisi per potentiam, sapientiam et voluntatem. Si quantum ad obiectum sive connotatum, sunt inaequalia : scientia enim hoc modo est in plus et potentia in minus, et voluntas in minus. Nam scitum est bonum et malum : possibile est bonum tantum, sed futurum et non futurum : volitum vero est bonum et futurum antum.* I, Dist., XLV, art. 1, q. 2 ad Claras Aquas, 1882, t. 1, p. 802. — 2. Art. 10.

ctaretur operatio divina ad determinatos effectus, cum e contra divinus intellectus, qui perfecte divinam essentiam comprehendit, omnem finitatem effectuum transcendat: est enim intellectus divinus infinitorum cognitor. — Praeterea *divina scientia comparatur ad res ab ipso* (Deo) *productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subiecto illius artis, sicut ars aedificatoria ad omnes domus. Genus autem subiectum divinae artis est ens, cum ipse* (Deus) *per suum intellectum sit universale principium entis. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur* [1].

Aliunde, divina voluntas ad quaelibet parata est se extendere, quae intellectus sub ratione boni eidem proponere potest [2]. Atqui nihil omnino est, eorum quae Deus facere potest, quod ita bonum sit, ut necessitatem existendi praeseferat, et quod proinde Deus de necessitate velle debeat, cum omnia sint bona finita, et solus Deus sit infinitum bonum.

7. — **Auctoritates.** — Hisce cohaerenter legimus in divinis Scripturis ultimam causam eorum omnium quae aliquo modo sunt, esse liberam Dei voluntatem. Sic enim dicitur [3]: *Omnia quaecumque voluit* (Dominus) *fecit;* rursus [4]: *Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine;* pariter [5]: *Quomodo posset aliquis permanere, nisi tu volueris;* iterum [6]: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae;* unde concluditur [7]: *Magnus Dominus et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus.*

1. L. II C. Gent., c. 26. — 2. Cf. IBID., c. 27. — 3. Ps. CXXXIV, 6. — 4. SAP., XI, 21. — 5. IBID., 26. — 6. EPH., I, 11. Ad rem facit quammaxime hic textus, qui ex illo loco desumitur, ubi S. Paulus agit de sanctorum praedestinatione, in quo opere clarissime manifestatur libertas divinae voluntatis. Graece totus textus ita legitur: ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Cf. S. Thom., Comment. in h. l. — 7. Ps. CXLVI, 5.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum iam constet Deum omnium rerum causam existere per suam voluntatem, modo pronum est ut ostendatur voluntatem Dei nullo pacto causam habere, ita quod nihil aliud a se sit ipsi causa volendi; quod maxime contra Manichaeos proponi oportet, quos ita arguebat S. Augustinus[1]: *Causas voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa: si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere.*

2. — PROP. I. — **Nullo modo voluntas Dei causam habet.**

Prob. Voluntas quae uno actu fertur in finem et in ea quae sunt ad finem, nullo modo causam habet. Atqui voluntas Dei uno actu fertur in finem et in ea quae sunt ad finem. Ergo voluntas Dei nullo modo causam habet.

Ad huius argumenti evidentiam, considerandum est quod, quia intellectum sequitur voluntas, ideo eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat: ita enim se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones. Atqui, si intellectus ita se habet, quod seorsum intelligat principium et seorsum conclusionem, intelligentia principii erit causa scientiae conclusionis. Ergo a pari, si voluntas ita se habet, quod seorsum velit finem et seorsum ea quae sunt ad finem, appetitus finis erit causa volitionis eorum quae sunt ad finem. Si autem unico actu intellectus intelligit principium et conclusionem, immo, si intelligit conclusionem in principio, scientia conclusionis non causabitur ab intellectu principiorum,

1. DE GEN. CONTRA MANICH., I, 1, c. 2, t. I, p. 647.

idem enim non potest esse causa suiipsius; et ita, si unico actu aliquis velit finem et ea quae sunt ad finem, voluntas finis non poterit esse causa voluntatis eorum quae ad finem sunt, secus idem esset suimetipsius causa. Atqui Deus, sicut uno actu omnia in sua essentia intelligit, ita uno actu omnia vult in sua bonitate. Ergo sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa, ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Ad quod attendens S. Augustinus, dicit [1] : *Omnis causa efficiens maior est quam id quod efficitur ; nihil autem maius est voluntate Dei.*

3. — * **Scholia.** — **I.** Licet intellectio quam habet Deus de principio non sit ipsi causa intelligendi conclusiones, tamen Deus intelligit principia esse causas conclusionum. Ergo praefatam analogiam ulterius producentes, dicimus quod, licet voluntas quam habet Deus de fine non sit ipsi causa volendi ea quae sunt ad finem, tamen Deus vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem, seu Deus *vult hoc esse propter hoc, non tamen propter hoc vult hoc.*

II. Et hoc quidem satis est ut credatur voluntatem Dei esse rationabilem ; ad rationabilitatem enim voluntatis servandam, non est necesse ut ipsamet moveatur, determinetur aut alliciatur ab aliquo, sed sufficit ut ordinabiliter velit, scilicet unum propter aliud. Unde idem Augustinus aiebat [2] : *Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse?*

4. — PROP. II. — **In rerum investigatione, consideratio causarum secundarum non est dissocianda a consideratione causae primae.**

Exponitur. Cum Deus ita velit effectus esse, ut ex certis et determinatis causis proveniant ad hoc ut ordo rerum servetur in mundo, non est supervacaneum, cum Dei voluntate, alias etiam causas quaerere, ideoque non sunt supervacaneae reputandae scientiae naturales, quae causas specialium

1. L. LXXXIII Qq. q. 28, t. VI, p. 8. — 2. Loc. cit., q. 46, p. 18.

effectuum assignare nituntur. Quinimmo illi, qui scientiam rerum perfectam sibi comparare voluerit, non satis esse debet novisse quod Deus res ita esse voluerit, sed investigandum est quo ordine, quibusnam ex causis res illae proveniant: hoc enim in divina scientia concluditur. E contra, supervacaneum esset alias causas quaerere relictâ primâ, scilicet divinâ voluntate, a qua omnia dependent.

Quocirca, illi qui, neglecta Dei cognitione, nonnisi causas creatas investigant, a S. Petro vocantur homines *superba vanitatis loquentes*[1], qui rursus a sancto Iuda dicuntur[2] *nubes sine aqua quae a ventis circumferuntur, arbores autumnales, infructuosae, bis mortuae, eradicatae, fluctus feri maris despumantes suas confusiones, sidera errantia, quibus procella tenebrarum servata est in aeternum.* Et S. Augustinus[3]: *Licuit*, inquit, *vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere, vel veris vel proximis, cum omnino videre non possent superiorem caeteris omnibus causam, id est voluntatem Dei.* — Ex altera autem parte, cum Deus *omnia in sapientia fecerit*[4], simulque *omnia in numero, mensura et pondere disposuerit*[5], et *effuderit sapientiam suam super omnia opera sua*[6], iure meritoque inscitiae illi arguuntur, qui volunt de nullo oportere rationem reddi, nisi quia Deus vult: quod utique ab iis proferri solet, quos a labore veritatis comparandae ignavia retrahit.

5. — **Notandum.** — Ultimo advertisse iuvabit, res quae pendent ex Dei voluntate, non omnes eodem modo se habere per respectum ad ordinem causarum secundarum. Cum enim Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus alium effectum praesupponit, ad quem immediate ordinatur, non ex sola Dei voluntate dependet, sed etiam ex aliquo alio, ita quod soli primi effectus ex sola divina voluntate dependeant. Sic, Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui ad diversa opera perficienda; et eum voluit

1. 2 Ep. II, 18. — 2. Vers. 12, 13. — 3. L. III de Trin., c. 2, t. VIII, p. 796 — 4. Ps. CIII, 24. — 5. Sap., XI, 21. — 6. Eccl., I, 10.

habere intellectum, ut esset homo; et eum voluit esse hominem, tum ad universi complementum, tum ut ipso Deo aeternaliter frueretur; quod, quia in alios fines ulteriores creatos non est reducere, ideo ex simplici Dei voluntate dependet, alia vero ex ordine etiam aliarum causarum [1].

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas Dei semper impleatur.*

1. — Differentia inter intelligere et velle in Deo. — Acturi in hoc et sequenti articulo de effectibus divinae voluntatis secundum quod illius ordinatione omnia perpetuo reguntur, praemittendum monemus, perperam concludi, ex eo quod Deus scit omne verum, propterea illum debere velle omne bonum: non enim omne bonum vult, cum videmus multa bona non fieri, quae tamen fieri possent. — Cuius quidem differentiae ratio est, quia dum actus cognoscitivae virtutis est secundum quod cognitum est in cognoscente, actus appetitivae virtutis, e contra, est ordinatus ad res secundum quod in seipsis sunt. Quocirca Deus cognosci omne verum, quia quidquid habet vel habere potest rationem entis et veri est totum in Deo virtualiter, non autem omne bonum vult, quum non

1. *Sic igitur,* ait Angelicus, *procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit: vult autem hominem esse, ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse, quia decet bonitatem ipsius. Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit; nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex eadem aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate; sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum, vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur, licet et haec etiam habeant quaedam, quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando etiam necessitatem, quae est ex suppositione: necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum.* L. I. C. Gent., c. 86.

totum bonum existat in rebus creatis. Licet sensu latiori dici possit Deum velle omne bonum, in quantum scilicet vult se, in quo omne bonum virtualiter existit[1].

Quae cum ita sint, iam patet quod quaerere utrum voluntas Dei semper impleatur, non sit idem ac quaerere utrum omne bonum possibile cogitatu semper existat, sed utrum effectus a Deo praeordinati semper fiant eo modo quo Deus illos fieri vult, an possint aliquando subterfugere Dei voluntatem.

2. — PROP. — **Necesse est voluntatem Dei semper adimpleri.**

Prob. Necesse est universalem omnium rerum causam suum effectum consequi. Atqui voluntas divina est universalis omnium rerum causa. Ergo necesse est quod suum effectum consequatur, seu necesse est divinam voluntatem semper adimpleri.

3. — **Explicatur.** — Ad huius rei intelligentiam, sciendum est quod eadem est ratio in causis agentibus, quae est in causis formalibus, quum effectus conformetur agenti secundum suam formam. Porro, hoc in formis invenimus quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, sicut verbi gratia, potest esse aliquid quod non sit homo vel vivum, tamen nihil omnino ab universali forma deficere potest: non potest enim aliquid esse quod non sit ens. Hoc igitur etiam in causis agentibus contingat oportet, ut dum aliquid potest fieri extra ordinem alicuius causae particularis agentis, nihil tamen extra ordinem causae universalis fiat, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur.

Revera, cum aliqua causa particularis a suo effectu deficit, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae sub ordine universalis causae continetur, unde nullus effectus ab ordine causae universalis quocumque modo exire potest. Sic in corporalibus, potest impediri quin aliqua stella suum effectum inducat; attamen ille effectus qui ex

1. Ad 2m.

causa impediente in rebus corporalibus inducitur, oportet quod per aliquas causas medias in universalem virtutem primi caeli reducatur, ut consideranti patet.

At vero divina voluntas est suprema et universalis omnium rerum causa, sub qua comprehenduntur omnes omnium rerum ordines; quocirca, dum aliquid recedere videtur a divina voluntate secundam unum ordinem, in ipsam secundum alium ordinem relabatur oportet, sicut peccator qui, quantum in se est, peccando, a divina voluntate secundum ordinem divinae misericordiae recedit, incidit per ordinem iustitiae in eamdem divinam voluntatem, ut ab ipsa puniatur.

Quod si divina voluntas non esset causa omnium prima, bene posset impediri in suo effectu ab aliqua causa secunda, sicut interdum virtus motiva impeditur in suo effectu propter debilitatem tibiae; sed quia est causa universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens, ideo nullo modo effectus potest illius ordinem evadere [1].

3 — * **Auctoritates.** — Quocirca in Sacra Scriptura legimus [2]: *Num Dei possumus resistere voluntati?* Rursus [3]: *In ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati, si decreveris salvare Israel.* Et iterum [4]: *Omnia quaecumque voluit fecit in caelo et in terra.* Quam veritatem egregie commentatur Augustinus, dicens [5]: *Voluntas Dei semper invicta est; vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit. Qui enim dicit, verbi gratia, volo ut hi omnes servi mei operentur in vinea, et post laborem requiescentes epulentur, ita ut quisquis eorum hoc noluerit in pistrino semper molat, videtur quidem quicumque contempserit contra voluntatem domini sui facere; sed tunc eam vincet, si et pistrinum contemnens effugerit, quod nullo modo fieri potest sub Dei potestate.*

1. Ad 2m. — 2. Gen., L, 19. — 3. Esth., XIII, 9. — 4. Ps. CXIII, 3. — 5. L. de Spir. et litt., c. 33, t. X, p. 118.

4. — Voluntas antecedens et voluntas consequens. — Hic recurrit celebris illa distinctio, a S. Ioanne Chrysostomo proposita [1], et a sancto Ioanne Damasceno [2], necnon a Doctoribus scholasticis communiter suscepta et approbata, divinae voluntatis in voluntatem *antecedentem*, et voluntatem *consequentem*, quae quidem distinctio, non ex parte ipsius Dei, in quo nihil est prius aut posterius, sed ex parte volitorum debet omnino accipi.

Voluntas *antecedens* dicitur illa, qua Deus fertur in obiectum bonum vel malum nude et absolute consideratum, et abstractione facta ab illius circumstantiis ; voluntas vero *consequens* est illa, qua Deus fertur in obiectum bonum vel malum consideratum secundum omnes eius circumstantias particulares.

Nimirum, aliquid potest esse bonum vel malum in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, quod tamen, prout consideratur cum aliquo adiuncto, et quasi in consequenti consideratione, e contrario se habet. Ita, hominem vivere est bonum et ipsum occidi est malum secundum absolutam considerationem : si autem aliquid addatur circa hominem, e converso potest res esse ; si enim homo ille sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic est bonum eum occidi et malum eum vivere ; ideoque potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi.

Voluntas antecedens dici etiam potest voluntas *secundum quid*, voluntas vero consequens voluntas *simpliciter* ; quia id quod antecedenter volumus, non simpliciter, sed secundum quid volumus ; id vero quod consequenter volumus, simpliciter volumus ; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem res sunt in particulari, scilicet cum omnibus suis circumstantiis particularibus ; unde iudex iustus simpliciter vult hominem suspendi,

1. Homil. I in Ep. ad Ephes., Opp. Venet., 1780, t. XI, p. 1, seqq. — 2. L I Orthod. fidei, c. 29, Opp. Venet., 1748, t. I, p. 198.

licet secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo [1].

5. — **Corollarium.** — Ex hisce sequitur, ea quae in propositione superiori dicta sunt, de voluntate consequente intelligenda esse, sicut dicit ipsemet Angelicus [2] : *Quidquid Deus vult voluntate consequente, totum fit.* Voluntas autem antecedens non semper impletur, quod patet ex iis locis Sacrarum Scripturarum, ubi divina voluntas exhibetur non impleta propter renitentiam hominis ; sic [3] : *Quoties volui congregare filios tuos... et noluisti* ; et [4] : *Volui te mundare et non es mundata.*

Sic igitur, quia videmus non omnes homines salvos fieri, non enim omnes fidem habent, et fidelium non omnes cum charitate decedunt, dicendum est non esse absolutam Dei voluntatem ut omnes salventur, ideoque quod legitur, nempe Deum *velle omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire* [5], esse intelligendum de voluntate antecedente, non vero consequente, hoc sensu quod vult omnem hominem salvari, consequenter autem vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae ; ut sic quidquid simpliciter vult, semper sit ; quod autem antecedenter vult, non semper fiat.

Unde Augustinus, loquens de Samaritanis qui Iesum suscipere noluerant [6], ait [7] : *Disce quia* (Dominus) *recipi noluit a non simplici mente conversis; nam, si voluisset, ex indevotis fecisset devotos.* Et rursus, expresse fatetur Deum non velle

1. Ad 1m. Cavendum sedulo est ne dicatur voluntatem antecedentem non esse veram voluntatem, sed quamdam fucatam velleitatem ; quam falsam positionem ita egregie excludit S. FRANCISCUS SALESIUS (Traité de l'amour de Dieu, l. VIII, c. 4. Annecy, 1894, t. V, p. 68) : *Or bien que tous ne se sauvent pas, cette volonté neanmoins ne laissse pas d'estre une vraye volonté de Dieu, qui agit en nous selon la condition de sa nature et de la nostre : car sa bonté le porte a nous communiquer liberalement les secours de sa grace, affin que nous parvenions au bonheur de sa gloire : mais nostre nature requiert que sa liberalité nous laisse en liberté de nous en prevaloir pour nous sauver ou de les mespriser pour nous perdre.* — 2. 1, DIST. XLVII, art. 1, ad 2m. — 3. LUC., XIII, 34. — 4. EZECH., XXIV, 13. — 5. 1 TIM., II, 4. — 6. LUC., IX, 53. — 7. L. DE DONO PERSEV., c. XIX, t. X, p. 849. Haec verba AUGUSTINUS ex AMBROSIO recitat l. VII in Luc., n. 27.

immensum numerum parvulorum, qui sine baptismo moriuntur, suo regno adiici [1] ; ex quo argumentum potest urgeri *a fortiori*, ubi de adultis est sermo, qui Dei gratiae actu suo malo resistere possunt.

6. — * Sensus verborum S. Pauli. — Hic igitur est sensus citatorum verborum sancti Pauli ad Timotheum, ut scilicet Deus antecedenti, non consequenti voluntate, omnium velit salutem, ita quod omnes quidem ad salutem ordinet, nec desit volentibus salutem illam consequi, licet sinat plures ab ipsa salute, propter eorum malitiam, excidere.

Augustinus tamen horum verborum alium sensum inducit [2], scilicet Deum velle omnes homines salvos fieri qui salvantur, quia nullus salvus fit quem salvum fieri non velit, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit: quemadmodum id quod legimus [3] : *Qui illuminat omnem hominem*, non debet intelligi quasi nullus sit hominum qui non illuminetur, sed quia nemo illuminatur nisi a Christo; cuius rei exemplum esto, si esset in civitate unus tantum litterarum magister, diceretur ille omnes docere, non quia omnes discant, sed quia discit ab illo quicumque discit.

Rursus, aliam exhibet idem Augustinus [4] citatorum verborum interpretationem ; vult enim ut ibi fiat, ut dicunt logici, distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, ita quod *omnes homines, omne genus humanum intelligamus, per quascunque differentias distributum* : *reges, privatos ; nobiles, ignobiles ; sublimes, humiles ; doctos, indoctos ; integri corporis, debiles ; ingeniosos, tardicordes, fatuos ; divites, pauperes, mediocres ; mares, foeminas ; infantes, pueros, adolescentes, iuvenes, seniores, senes : in linguis omnibus, in moribus omnibus, in artibus omnibus, in professionibus omnibus*. Quibus consona sunt ista S. Gregorii Magni [5] : *Omnes quippe homines vult salvos fieri ; quia de omni hominum genere eligit, quos ad gaudium aeternae salutis trahit.*

1. L. IV. Contr. Iulian., c. 8, t. X, p. 606. — 2. L. I de Praedest. Ss., c. 8, t. X, p. 849, et Enchir., c. 103, t. VI, p. 235. — 3. Io., I, 9. — 4. L. Enchir. loco cit. — 5. L V, c. IV, in Cap. 14 l. I, Reg. Opp. Venet.; 1775 t. XIII, p. 323.

Sed nec praetereunda est alia expositio quam habet idem Augustinus [1], iuxta quam citata verba possunt causaliter intelligi, quasi scilicet id quod dicitur Deum velle omnes homines salvos fieri, aequivaleat huic : *Deus facit homines iustos velle totius mundi salutem, et eis inspirat ut pro omnium aeterna beatitudine orent.* Quae interpretatio conformis exhibetur interpretationi quae tradi solet de his verbis [2] : *Nunc cognovi quod times Deum*, quae significant : *Nunc scire feci*, seu manifestavi [3].

ARTICULUS VII. — *Utrum voluntas Dei sit mutabilis.*

1. — Ratio articuli. — Quum voluntas Dei, utpote primi omnium agentis, semper impleatur, aliunde videamus res quae in mundo eveniunt, variationi esse subiectas, hinc non levis proponitur difficultas, quonam pacto sit componenda rerum mutabilitas cum summa divinae voluntatis immutabilitate. — Ubi sedulo notandum est, aliud omnino esse Deum mutationem aliquarum rerum velle, aliud autem illum habere mutabilem voluntatem ; potest enim quis eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium ; sed tunc voluntas mutaretur, si quis inciperet velle quod prius nolebat, aut desineret velle quod antea volebat ; et hoc quidem, non autem illud, excludere intendimus in praesenti articulo.

2. — Mutatio rerum est a Deo volita. — Porro, quod Deus velit rerum mutationem, satis compertum est, maxime cum legitur, Deum poenituisse, sicut quum in libro Geneseos inducitur Deus dicens [4] : *Poenitet enim me fecisse eos*, (homines) ; quae quidem verba aliud non significant, nisi quod Deus eadem voluntate immobiliter permanente, voluerit quod nunc

1. L. DE CORREPT. ET. GR., c. 15, t. X, p. 775. — 2. GEN., XXII, 12. — 3. Cf. ad 1m. De mente S. BONAVENTURAE circa voluntatem Dei salvificam, cf. LAUR. IANSSENS. Tract. de Deo Uno, P. altera, p. 263. Friburgi Bresgoviae, 1900. — 4. C. VI, 7.

esset homo et postea non esset. Est enim locus iste intelligendus metaphorice et secundum similitudinem operationis, quemadmodum nos poenitere solemus, quum ea quae fecimus postea destruimus, licet hoc interdum eveniat absque voluntatis mutatione, sicut cum quis absque voluntatis mutatione interdum aliquid facere vult, simul intendens postea illud destruere. Et sic Deus poenitentia ductus fuisse dicitur, quum hominem, quem fecerat, a facie terrae per diluvium delevit [1].

3. – PROP. — **Voluntas Dei est omnino immutabilis.**

Prob. Tunc voluntas mutatur, ita quod incipiat velle quod prius noluit, aut desinat velle quod voluit, quando in subiecto volente fit mutatio, vel ex parte cognitionis illius, vel circa dispositionem eius substantiae. Atqui tam substantia Dei, quam eius scientia sunt omnino immutabiles. Ergo voluntas Dei est omnino immutabilis.

4. — Evolvitur argumentum. — Cum voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle: uno modo, sic quod de novo incipiat illud sibi esse bonum, quod non est absque mutatione substantiae eius, sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat; alio modo sic, quod mutetur cognitio volentis, ita quod de novo apprehendat aliquid tamquam bonum sibi, quod tamen prius ignorabat; et hic praecise est finis cur consiliamur, scilicet ut sciamus quid nobis sit bonum. Deum autem abunde constat nullo istorum modorum esse mutabilem, licet, ut dictum est, eadem voluntate manente, diversa aliquando fieri praeceperit, sicut quandoque praecepit legalia observari quandoque prohibuit [2].

5. — Auctoritates. — Haec divinae voluntatis immutabilitas saepius in Sacra Scriptura expresse ostenditur, verbi gratia, quando dicitur [3]: *Non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo et non faciet, locutus*

1. Ad 1m. – 2. Ad 3m. – 3. Num., XXIII, 19.

est, et non implebit[2] Et rursus [1]: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur.* Iterum [2]: *Consilium meum stabit.* Pariter [3]: *In quo abundantius volens Deus ostendere pollicitationis haeredibus immobilitatem consilii sui, interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.*

Egregie quoque sanctus Augustinus ait Deum *non modo velle hoc, modo velle illud, sed semel, et simul, et semper velle omnia quae vult; non iterum et iterum: neque nunc ista, nunc illa; nec velle postea quod nolebat, aut nolle quod prius volebat: quia talis voluntas mutabilis est, et omne mutabile aeternum non est: Deus autem noster aeternus est* [4].

6. — **Scholion.** — Summi momenti est animadversio quam habet sanctus Doctor in responsione *ad secundum*, quae inservit intelligendis illis vaticiniis a Deo factis, quae aliquando non videntur sortiri suum effectum. Nimirum, cum aliquid praedicitur prout est in causa prima, id est in Dei voluntate, semper effectus iuxta praedictionem sequitur; quum autem praedicitur prout est in causis secundis, tunc aliquando non sequitur effectus, quin tamen propterea falsae dicendae sint praedictiones huiusmodi.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod voluntas Dei, quae est prima et universalis causa, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur; sed cum causae secundae, quaecumque illae sint, non adaequent virtutem causae primae, ideo multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; unde, aliquis attendens ad causas inferiores potest aliquid praedicere, quod tamen non verificetur, quia aliter continetur in virtute causae superioris.

7. — **Exempla.** — Huius rei exemplum est Lazari resurrectio. Siquidem, aliquis respiciens ad causas inferiores, di-

1. I Reg., XV, 29. — 2. Isa., XLVI, 10. — 3. Hebr., III, 17. — 4. L. XII Confess., C. 15, t. I, p. 214.

cere poterat: *Lazarus non resurget*: non enim hoc habetur in cadavere, quod iam quatriduanum in sepulchro iacuit, ut ad vitam revertatur; respiciens vero ad causam primam divinam, dicere potest: *Lazarus resurget.* Et cum Deus velit quod aliquid interdum sit futurum secundum causam inferiorem et non secundum causam superiorem, interdum vero quod sit futurum secundum causam superiorem et non secundum causam inferiorem, ideo quandoque aliquid praenuntiatur futurum, prout continetur in ordine causarum inferiorum, attenta dispositione naturae vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina.

Quod clarius adhuc cernitur in vaticinio quod Isaias Ezechiae aegrotanti protulit: *Haec dicit Dominus: dispone domui tuae, quia morieris tu. et non vives* [1]; quod quidem dictum secundum exigentiam causarum naturalium, non fuit adimpletum, cum aliter contineretur in immutabili scientia et voluntate Dei; Ezechiae enim oranti et flenti aliud repromittitur: *Ecce ego adiiciam super dies tuos quindecim annos* [2]. Pariter Ionas, attentis Ninivitarum peccatis, praedixit: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur* [3]; sed cum esset in consilio Dei ut illi poenitentiam agerent, ideo *misertus est Deus super malitiam quam locutus fuerat ut faceret eis et non fecit* [4]. Quocirca S. Gregorius Magnus dicit quod *Deus immutat sententiam. non tamen consilium* [5]; ubi *sententiam* decretum conditionatum nominat, *consilium* autem decretum absolutum voluntatis divinae. Quo etiam sensu intelligenda sunt ea quae ex persona Domini dicuntur: *Loquar adversum gentem et adversus regnum, ut eradicem, et destruam, et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei* [6]. Ubi *poenitentia* metaphorice debet accipi, eo scilicet sensu quo homines poenitere dicuntur, quando non implent id quod comminati sunt, ut supra dictum est.

1. Is., XXXVIII, 1. — 2. Vers. 5. — 3. Ion., III, 4. — 4. Ibid., vers. . — 5. L. XVI Mor., c. 5. — 6. Ier., XVIII, 7, 8.

8. — **Difficultas** — Qui potest velle et non velle idem, est mutabilis secundum voluntatem, sicut quod potest esse et non esse. est mutabile secundum substantiam, et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Atqui Deus potest velle et non velle idem, cum ipse non ex necessitate id quod vult, velit. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Resp. *Dist. mai.* Qui potest velle et non velle idem, et habet potentiam ad opposita, *conc*; et est sine ulla potentia, *nego*. *Dist min.* Deus potest velle et non velle idem, absolute, *conc.*; hypothetice, *nego*. *Nego conseq. et conseq.* — Licet non sit Deo necessarium absolute velle hoc aliquid, est tamen necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis; et ideo, cum dicitur Deus posse velle hoc aut oppositum, non est sermo de aliqua potentia in Deo, sed de possibili ex habitudine terminorum [1].

ARTICULUS VIII. — *Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.*

1. — **Articuli intentio.** — Satis constat divinam voluntatem aliquibus tantum volitis, non omnibus, necessitatem imposuisse, iis scilicet quibus aptavit causas indefectibiles; si enim secus esset, et liberum arbitrium, et consilia, et leges perirent, et consequenter poenae et praemia, cum sic homo ex necessitate omnia faceret; praeterea ad universi perfectionem pertinet ut sint in mundo varii et multiplices gradus, inter quos profecto recensentur necessarium et contingens.

Quae cum ita sint, id quod potissimum hic intenditur est, ut de prima causa, seu prima radice tum necessitatis, tum contingentiae rerum inquiratur. De necessitate autem hic loquimur. non ex suppositione, sed absolute; cum constet

1. Ad 4m. Cf. l. 1 C. Gent., c. 83.

Deum, dum vult aliquid, non posse non velle, ideoque necesse sit fieri quod Deus vult, quum eius voluntas semper impleatur; quo sensu dicebat Augustinus [1] : *Nullus fit salvus nisi quem Deus voluerit salvari ; et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit* [2]. Quapropter, praecise hic quaeritur, undenam primo hoc in rebus proveniat, quod aliae sint contingentes, aliae vero liberae [3].

2. — PROP. — **Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed etiam quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult.**

Ponitur ista propositio contra fatalistas, praecipue saeculi decimi sexti, qui, duce Calvino, Deum induxerunt sua actione libertatem homini adimentem ; sed et eos quoque directe impetit, qui necessitatem vel contingentiam rerum ex solis causis mediis repetere voluerunt, dicentes ea esse necessaria, quae Deus produxerit per causas necessarias, ea vero esse contingentia, quae per causas contingentes produxerit. At contra, dicendum est necessitatem vel contingentiam rerum ex divinae voluntatis efficacia, tanquam ex prima radice, esse repetendam.

3. — * **Suadetur.** — *Primo*, nihil potest esse praeter intentionem divinam : at, si distinctio contingentium a necessariis referretur solum in causas secundas, aliquid inveniretur subterfugiens intentionem et voluntatem divinam. — *Secundo*, in tantum effectus alicuius primae causae fit contingens propter causam secundam, in quantum impeditur effectus causae primae per defectum causae secundae, sicut virtus solis interdum impeditur per defectum plantae. Atqui nullo defectu causae secundae potest causa prima impediri quin suum effectum producat. Ergo non satis est a causis secundis repetere necessitatem et contingentiam rerum.

1. Enchir., c. 103, t. VI, p. 235. — 2. Ad 1m. — 3. Generalibus terminis de rerum contingentia hic quaestio movetur, praetermissa, methodi causa, expressa mentione de libertate humana, in cuius actibus contingentia essentialiter relucet : cui ex professo vindicandae proprie pertinet praesentis articuli doctrina, ex qua datur videri quo pacto salvari nostra libertas debeat sub efficacissimo influxu divinae motionis.

4. — **Ratio theologica.** — Dicendum est igitur quod cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus sequitur causam, non modo quantum ad id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi et essendi. Atqui divina voluntas est efficacissima. Ergo Deus quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; aliis autem effectibus aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniunt.

5. — **Notanda.** — Veritatis in *maiori* propositae exemplum potest haberi in humana generatione. Nimirum, interdum evenit quod virtus generativa, etsi prolem quantum ad substantiam producat, deficit tamen in modo eam producendi, quod non eveniret, si virtus illa esset perfecta : tunc enim non solum attingeret rem generatam, sed etiam modum eius, puta, ut esset similis, quantum ad accidentia, rei generanti ; unde si virtus activa generantis, quae est in semine. debilior existat, contingit interdum quod filius qui generatur nascatur patri dissimilis in accidentibus quae pertinent ad modum essendi. — Quantum vero ad *consequentiam*, advertendum est quod legitime fit transitus a Dei voluntate ad ipsum facere Dei, quia Dei voluntas est eiusdem virtus.

Quae cum ita sint, patet primam radicem contingentiae et necessitatis rerum non esse desumendam ex aliqua conditione ipsarum rerum, sed potius ex efficacia ipsius divinae voluntatis; non enim ex ipsismet causis secundis contingentia rerum petenda est, sed ex ratione divinae voluntatis quae, tanquam universalissima et efficacissima causa, non solum producit ens, sed etiam quemcumque modum entis, licet tanquam ratio proxima contingentiae et necessitatis recte adsignentur ipsaemet causae secundae, vel necessariae vel contingentes, quarum respectu effectus formaliter necessarii vel contingentes dicantur. Quocirca, non propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter quia causae proximae sunt contingentes, sed potius, quia Deus voluit eos contingenter

evenire, ideo contingentes causas eis praeparavit, profundens videlicet totum ens et omnem modum entis [1].

6. — * Verba Card. Caietani. — Quod ut melius intelligatur, et simul ut appareat quomodo non pugnet doctrina hic exposita cum iis quae idem Angelicus docuit [2], nempe effectus posse esse contingentes propter causas proximas, licet causa suprema necessaria sit, iuvabit ea verbatim referre quae tradit Caietanus in hunc locum, ubi causam contingentem instrumentum defectivum nominat. — *Instrumentum defectivum dupliciter contingit concurrere ad artis opus : uno modo, ut defectus non sit electus ab artifice, sed sit consequens instrumentum electum a necessitate materiae; secundo modo, ut defectus ipse sit electus ab artifice. Verbi gratia, scriptor dupliciter uti potest malo calamo : primo, quia statuit se uti omni genere calami : secundo, quia statuit se facturum malas literas. In primo casu, cum scriptor utens calamo lapideo, malas format literas, advertenda sunt duo ; primo, quod tam malitia calami, quam malitia literarum non cadit sub electione scriptoris, sed consequitur malitia ex necessitate materiae :... et propterea deformitas literarum reducitur, ut in propriam et primam radicem, in ipsam conditionem calami, et non in scriptorem, qui, si idoneo uteretur calamo, bonas literas faceret, et sic conditio calami est impeditiva virtutis scriptoris modificatae per calamum. In secundo vero casu, deformitas literarum cum defectu calami sub electione cadit scriptoris : immo ex hoc ipso malum calamum elegit, ut malas literas formet, quatenus instrumentum habeat conforme malo effectui intento ; et sic virtus scriptoris modificatur*

1. Notum est humanistas saeculi decim isexti, quos multi quidem aevi praesentis sequuntur, ita separasse veritates fidei a conclusionibus scientiarum, ut ad illas capessendas omnem rationi aditum negaverint. Hos inter eminuit Petrus Pomponatius, qui edito libello de *Fato, libero arbitrio et Providentia Dei*, haec ultima duo componi posse praefracte negavit. Scite A. Conti S. F. Vol. II, p. 80 : *Il distinguere le verità secondo la ragione dalle verità secondo la fede è un assurdo che farebbe o non religiosa la ragione, o non razionale la religione*. Hoc absurdum, quod est *modernismi* fundamentum, vehementer profligavit SSmus Dominus Noster, Pius X, in nuperrime edita Encyclica *Pascendi Dominici Gregis*, 8 Sept., 1907. — 2. 1, Quaest. XIV., art. 13, ad 1m.

quidem in calamo malo, sed non impeditur. immo defectus ipse calami obsequitur eidem: quoniam electus est ad modificationem virtutis suae, ut suaviter intentum defectuosum effectum attingat.

Tenet igitur, ad propositum applicando, recitata opinio. quod Deus gloriosus. quia omni genere causarum secundarum uti statuerit, et infra latitudinem causarum secundarum inveniuntur quaedam defectivae. vel ad utrumlibet, propterea sequatur contingentia. Et sic intellecta opinio haec optime reprehensa est: est enim reprehensibilis. ut in litera dicitur, ob modestiam auctoris; quia insufficienter causam reddit contingentiae: immo, ut in fine corporis huius articuli tangitur, et ex dictis iam patere potest. propriam causam contingentiae non reddidit. Quoniam, dum conditionem secundae causae propriam radicem dixit. primae causae in qua est vera radix, locum non reliquit.... Reprehensa quoque rationabiliter utroque est medio: quoniam virtutem primae causae modificari in secunda, etsi contingat dupliciter, scilicet cum impedimento et sine impedimento eius,... semper tamen quando defectus in effectu reducitur in conditionem causae secundae tanquam in proximam radicem, oportet quod conditio causae secundae sit impediens et non solum modificans primae efficaciam... Neque sub directa voluntate divina caderet contingentia. sed esset in universo ex necessitate materiae. id est, ex necessitate naturarum causarum secundarum, ut in exemplo dato apparet; hoc autem est valde inconveniens. quoniam contingentia est de primis partibus entis, et invenitur in naturis pure sensibilium et in naturis pure intellectualium. et in natura media inter utramque, puta, humana.

7. — * **Scoti sententia.** — Quae cum ita sint, iam apparet quid de Scoti sententia sit decernendum. qui [1], concedens primam radicem contingentiae esse divinae voluntatis conditionem, hanc tamen conditionem vult non esse summam il-

1. In 1 Sent., Dist. 3, Quaest. II; necnon Dist. 8, Quaest. II; et Dist. 39, Quaest. I.

lius voluntatis efficaciam, sed ipsammet divinae voluntatis contingentiam, quo nomine vocat divinam libertatem.

Quam opinionem et in se et in suis fundamentis esse falsam ostendit Caietanus, ex eo quod, hoc posito, sequeretur hanc partem universi, id est, rerum contingentiam non esse a Deo ut ab agente a proposito; si enim contingentia oritur ex modo volendi Dei, ipsa non est a Deo electa, sed consequens modum volendi; et sic, licet esset effectus Dei, non tamen Dei agentis a proposito, cum effectus agentis a proposito, ut sic, oporteat ut sit electus ab eo. — Quod *confirmatur*, quia dato etiam quod omnia ex necessitate Deus vellet et causaret, dummodo salvaretur divinae virtutis efficacia, adhuc contingentia haberetur in mundo, quia essent causae defectibiles et agentia libera; ex quo de facili convincimur non libertatem divinae voluntatis, sed potius eius efficaciam esse primam causam contingentiae rerum [1].

8. — * Scholion. — Cohaerenter ad haec, notanda sedulo sunt verba textus in responsione ad *secundum.* Nimirum, S. Doctor sibi obiecerat illud S. Pauli ad Romanos [2]: *Voluntati enim* (Dei) *quis resistit*, ex quo inferri videretur voluntatem Dei non posse impediri, et proinde effectus divinae voluntatis ex necessitate provenire, quum causa, quae non potest impediri, ex necessitate suum effectum producat, sicut invenitur natura quae semper idem operatur nisi aliquid impediat. — Cui ita respondet Angelicus : *Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult.*

Quibus verbis S. Thomas non negat quod divina voluntas non possit impediri ; sed tamen cum hoc asserere vult ex divinae voluntatis efficacia minime tolli contingentiam effectuum; cuius rei ratio redditur, quia tam efficax illa voluntas existit, ut

1. Cf. Caiet., in h. l. Cf. supra p. 88. — 2. C. IX, 19.

simul cum effectu producat etiam modum quo hic effectus fieri debeat, scilicet vel necessario vel contingenter; quasi dicat: ex causa prima inimpedibili effectus sequitur ex necessitate consequentiae seu ex suppositione, non vero ex necessitate consequentis, seu causae secundae: nam non obstante causa prima necessaria, effectus remanet contingens, si causam habeat secundam contingentem; sicut in syllogismo conflato ex una propositione necessaria et altera probabili conclusio remanet probabilis: siquidem *peiorem sequitur semper conclusio partem.*

Operatio divinae Providentiae, ait S. Doctor [1], *qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis. Nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis generativa, quae potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes* [2].

9. — **Difficultas.** — Quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolute: sicut, exempli gratia, animal mori est absolute necessarium, quia hoc habet ex priori, nempe ex

1. L. III C. Gent., c. 72. — 2. Ad exactiorem huius articuli intelligentiam, observandum est S. Thomam hic non exprimere, sed tantummodo subaudire illud quod antea dixerat (in citata quaest. XIV, a. 13 ad 1m) nempe, effectum aliquem posse esse contingentem propter causam proximam contingentem, licet causa suprema sit necessaria. Hoc enim bene recitabatur ibi, ubi de scientia Dei, quae necessaria est, agebatur; sed cum nunc de voluntate Dei sit sermo, quae non necessaria est sed libera, non fuit hoc repetendum; scientia enim est de scito ut est in sciente, voluntas vero de volito ut est in se; unde cum hic non supponatur divinam voluntatem officere contingentiae rerum, ideo simpliciter excluditur sententia qua tenetur effectus esse contingentes propter causas medias contingentes: haec enim ratio, hic posita, excluderet quod divina voluntas sit prima radix contingentiae in rebus, ideoque reprehensibilis omnino est.

causa materiali, eo quod est compositum ex contrario. Atqui res volitae a Deo comparantur ad divinam voluntatem tanquam ad priorem ipsarum causam a qua habent necessitatem: nam cum omnis conditionalis vera sit necessaria, ista autem conditionalis: *si aliquid Deus vult, illud est*, sit vera, ergo est necessaria. Igitur omne quod Deus vult est absolute necessarium.

Resp. *Dist. mai*: secundum modum priorum, *conc.*; secus, *nego. Dist. min*: hypothetice, *conc.*; absolute, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Revera, ea quae fiunt a divina voluntate, quae quidem hypothetice necessaria sunt, cum non possint non esse, talem necessitatem habent, qualem vult Deus ea habere, scilicet, vel absolutam vel conditionalem tantum, unde non omnia sunt necessaria absolute [1].

ARTICULUS IX. — *Utrum voluntas Dei sit malorum.*

1. — **Ratio articuli.** — Voluntas hic sumitur, non ut significat facultatem appetitivam, aut generaliter actum illius: constat enim quod cum malum Deo displiceat, utpote essentiali eius bonitati oppositum, non potest divina voluntas illud non abominari; sed quum multa fieri mala videamus, et aliunde divina voluntas sit rerum causa, hinc proprie hic quaeri vult quaenam sit habitudo divinae voluntatis ad huiusmodi mala, quaecumque demum ista sint.

2. — **Praenotandum.** — Ad quam quaestionem rite solvendam, recolita generaliter distinctione mali in malum culpae, malum poenae, et malum naturalis defectus [2], sedulo adver-

1. Ad 3m Cf. Card. Satolli, de Operat. div., p. 61, sqq. — 2. Mali divisionem exposuimus in Op. L'Opera dei sei giorni, P. I, C. I, nn. 11, seqq.

tendum est nullum malum, ut malum est, posse esse per se volitum, aliquod tamen malum posse esse volitum per accidens. Et primum quidem evidentissime patet: quia, cum ratio boni sit ratio appetibilis, malum autem opponatur bono contrarie, ideo impossibile est aliquod malum, in quantum huiusmodi, appeti per se, appetitu sive naturali sive elicito, et quidem, sive physico, sive sensitivo, sive intellectuali, qui est voluntas: unde dicitur quod *nullus respiciens ad malum operatur*. — At, licet malum per se appeti non valeat, potest tamen per accidens appeti, quod sic patet. Quod est coniunctum ei quod est per se volitum, est volitum per accidens. Atqui quaedam mala sunt coniuncta bono, quod est per se volitum. Ergo quaedam mala possunt esse volita per accidens.

3. — **Quomodo malum appetatur per accidens.** — Ad huius rei evidentiam, sciendum est quod nullum agens naturale intendit per se privationem vel corruptionem, sed formam; at, cum contingat formae coniungi privationem alterius formae, sicut videmus quod generatio unius est corruptio alterius, hinc potest malum appeti per accidens, in quantum scilicet bonum quod appetitur coniunctam habet aliquam privationem. Non enim leo occidens cervum directe intendit huius animalis occisionem, sed cibum cui coniungitur occisio animalis; et id quod peccator directe intendit peccando non est malum morale, sed est propria delectatio, cui tamen coniungitur culpae deformitas.

Porro, quia malum quod ita coniungitur bono quod per se appetitur. est privatio alicuius boni, ideo oportet ut quandocumque per accidens appetitur aliquod malum, comparatione quadam instituta inter bonum quod per se appetitur et bonum quo privat malum quod connectitur illi bono quod per se est appetibile, illud inveniatur praevalens, ita quod nunquam appeteretur malum per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum magis appeteretur quam bonum quod privatur per malum.

4. — PROP. — α) **Malum naturalis defectus et malum poenae Deus vult per accidens; β) malum autem culpae, nec per se. nec per accidens Deus vult; γ) sed nec dicendus est Deus velle malum culpae fieri.**

Prob. 1a Pars. Per accidens malum aliquis vult, volendo bonum aliquod cui coniungitur illud malum. Atqui Deus vult aliquod bonum, cui coniungitur malum naturalis defectus et malum poenae. Ergo ista mala per accidens Deus vult. — Revera Deus, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi.

5. — * **Confirmatur.** — Id quod in creaturis Deus vult et respicit, est illud quod ad decorem perfectionemque universi spectat. Atqui, licet malum ad perfectionem et decorem universi per se non operetur, operatur tamen per accidens. Ergo Deus ita per accidens vult malum naturalis defectus et malum poenae, ut nisi vellet, nullo modo illud haberetur.

6. — **Auctoritas S. Scripturae.** — Hinc in Sacra Scriptura legimus [1]: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit:* et iterum [2]: *Ego Dominus faciens pacem et creans malum;* rursusque [3]: *Bona et mala. vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.* Hoc quoque sensu intelligenda sunt quae habet auctor libri de *divinibus Nominibus* [4]: *Erit malum ad omnis* (id est universi) *perfectionem;* sed ne quis inde perperam concluderet Deum per se velle malum, addit: *Ad haec autem respondebit vera ratio, malum, quatenus malum, essentiam nullam aut originem efficere, sed tantum depravare atque interimere, quantum in ipso est, eorum quae sunt, essentiam atque naturam.* Similiter S. Augustinus [5]: *Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis.*

1. Amos, III, 6. — 2. Is., XLV, 6, 7. — 3. Eccli., XI, 14. — 4. C. 4. — 5. In Enchir., cc. 10 et 11, t. X, p. 198.

7. — **Prob. 2ª Pars.** — Quod privat ordinem ad bonum divinum, nullo modo est a Deo volitum: cuius ratio est quia nullum bonum Deus potest magis velle quam suam ipsiusmet bonitatem. Atqui malum culpae privat ordinem ad bonum divinum: est enim malum culpae quo directe offenditur divina maiestas. Ergo malum culpae nec per se, nec per accidens est a Deo volitum.

Unde legimus in Sacra Scriptura [1]: *Non Deus volens iniquitatem tu es;* et iterum [2]: *Odio sunt Deo impius et impietas eius;* rursusque [3]: *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, et respicere ad iniquitatem* (illam prosequendo) *non poteris.* Pariter, in Concilio Tridentino legitur [4]: *Si quis dixerit... mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium eius opus non minus proditio Iudae quam vocatio Pauli, A. S.* Hinc S. Augustinus dicebat [5]: *Malae voluntates a Deo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est;* et S. Prosper canebat [6]:

Per Verbum omnipotens Deus omnia condidit unus,
A quo natura est nulla creata mali.

8. — * **Confirmatur.** — I. Non potest Deus velle id quo creatura rationalis fit simpliciter deterior: hoc enim nec homo sapiens ullo modo desiderat. Atqui malo culpae creatura rationalis, quae quidem sola peccati capax est, simpliciter fit deterior. Ergo Deus nullo modo potest velle malum culpae. —

1. Ps. V, 5. — 2. Sap., XIV, 9. — 3. Habac., I, 13. — 4. Sess. VI, Can. 6. Impetit canon iste Melanchtonem qui, ex magistro Luthero, asserere ausus est Deum aeque esse auctorem adulterii David, saevitiae Saül, proditionis Iudae, ac conversionis Pauli. Vide Melch. Canus, De locis theol., l. II, c. 4. Resolv. 6, arg. — 5. L. V de Civ. Dei, c. 9, t. VII, p. 124. — 6. In Carmine *de Ingratis.* Quomodo stet in Deo voluntas infligendi malum poenae cum abominatione mali culpae, clare tradit S. Franciscus Salesius his verbis (Traité de l'Amour de Dieu, l. IX, c. 6, p. 129, Ed. cit.) : *Il est vray mon enfant, ta faute ne t'est pas advenue par la volonté de Dieu ; car Dieu n'est pas autheur du peché : mays c'est bien pourtant la volonté divine que ta faute soit suivie de la deffaite et du manquement de ton entreprise en punition de ta faute ; car, si sa bonté ne*

Quod argumentum ita exponit S. Augustinus [1]: *Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior; est autem Deus omni sapiente homine praestantior; multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior; illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente.*

II. Voluntas non tendit in malum, nisi errore existente in ratione circa eligibile, quia obiectum voluntatis est bonum apprehensum. Atqui non potest aliquis error cadere in intellectum divinum. Ergo.

III. Sicut summe calidum non patitur permixtionem frigidi, ita summum bonum non patitur mali consortium. Atqui Deus est summum bonum. Ergo.

IV. Nullus potest averti ab ultimo fine. Atqui Deus ipse est ultimus finis, et hoc quidem in quantum est summum bonum. Ergo. — Ex quibus apparet quanta fuerit Iudaeorum vesania, cum in Thalmud dixerint Deum *quandoque peccare et a peccato purgari*: itidemque Luciferianorum blasphemantium Deum *in Luciferi deiectione peccasse* [2].

9. — Prob. 3ª Pars. — Ponitur ista pars contra illos qui, cum Hugone Victorino [3], quanquam concederent Deum non velle mala, tamen dicebant Deum velle mala esse vel fieri, quia licet mala non sint bona, tamen bonum est malum esse vel fieri. Rationem vero reddebant, quia ea quae sunt in se mala, ordinantur ad aliquod bonum; quem ordinem mali ad bonum importari credebant in hoc quod dicitur mala esse vel fieri. Hoc quoque confirmabant hac animadversione, quia omne verum est bonum; atqui malum esse

luy peut permettre de vouloir ta faute, sa justice fait qu'il veut la peyne que tu en souffres. Ainsy Dieu ne fut pas cause que David pechat, mais il luy infligea bien la peine deue à son peché; il ne fut pas la cause du peché de Saül, mais ouï bien qu'en punition la victoire perit entre les mains d'iceluy.

1. L. LXXXIII Qq., quaest. 2. — 2. C. Gent., l. I, c. 95. Tum ab imperfecta de Deo notitia, tum ab humani cordis corruptione repetenda est illa ethnicorum vesania, cuicumque vitio deum suum attribuentium: quibus profecto plurimi aevo nostro consentiunt, idola quaeque turpissima, diis gentium haud dissimilia, pro sua inscitia et malitia, confingentes. — 3. L. II de Sacrament., P. IV, c. 12.

est verum, ergo est bonum; et iterum omne verum est a Deo, atqui malum esse est verum, ergo malum esse est a Deo; cui sententiae suffragari dicebant illud S. Augustini [1]: *Quamvis ea quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est.*

At Angelicus Doctor, hic et alibi [2], hanc sententiam respuit. Revera, malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens: quod enim ex tyrannorum persecutionibus claruerit martyrum patientia, aut quod ex peccato primi hominis provenerit decretum de Incarnatione Verbi, praeter intentionem peccantium fuit; ideoque ordo mali ad bonum non importatur per se et simpliciter, ut ita dici valeat quod sit bonum malum esse vel fieri; nihil enim iudicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed tantum secundum illud quod competit ei per se; aliunde, voluntas ad rem ut sit, est voluntas ad rem, ideoque velle mala esse est simpliciter velle mala [3].

Ad rationes autem in confirmationem adductas respondetur esse ibi fallaciam accidentis: fit enim transitus a veritate signi ad veritatem rei signatae. Ad Augustini vero auctoritatem dicitur illum proprie loqui de voluntate permittendi, non vero de voluntate faciendi mala; addit enim: *Nisi hoc esset bonum ut essent mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti Bono.*

10. — * **Scholion.** — Iuxta hanc doctrinam, intelligi facile poterit, fidem catholicam a duobus extremis aeque discedere, quae recenset S. Augustinus [4]: *Coluthiani, a quodam Colutho* [5], *qui dicebat Deum non facere mala, contra illud quod scriptum est:* EGO DEUS CREANS MALA [6]; *Floriani a Florino* [7], *qui e contrario dicebat Deum creasse mala, contra id quod scriptum est:* FECIT DEUS OMNIA, ET ECCE BONA VALDE [8], *ac per*

1. ENCHIR., c. 95, n. 24, t. VI, p. 231. — 2. I, Dist. XLVI, art. 4. — 3. Ad 1um. — 4. L. DE HAERES., c. 65, 66, t. VIII, p. 21 — 5. Circa annum 316. — 6. Is., XLV, 7. — 7. Circa annum 180. — 8. GEN., I, 31.

hoc quamvis contraria inter se dicentes, tamen ambo divinis eloquiis resistebant. Creat enim Deus mala, poenas iustissimas irrogando, quod Coluthus non videbat : non autem malas creando naturas atque substantias, in quantum sunt naturae atque substantiae, ubi Florinus errabat.

11. — Difficultas. — Contradictoriorum oportet alterum esse verum. Atqui haec non est vera : *Deus non vult mala fieri*, secus, quum quaedam mala sunt, voluntas Dei non semper impleretur. Ergo Deus non vult mala non fieri, quod est vult mala fieri.

Resp. Velle mala fieri et velle mala non fieri non opponuntur contradictorie : utrumque enim est affirmativum, ideoque non est necesse alterutrum esse verum ; sed mala fieri et mala non fieri contradictorie opponuntur. Igitur Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc bonum est ; unde voluntas Dei pro obiecto habet non malum esse aut fieri, sed tantummodo eius permissionem [1].

ARTICULUS X. — *Utrum Deus habeat liberum arbitrium.*

1. — Quid sit liberum arbitrium. — Liberum arbitrium, graece βούλησις, definiri solet : *Facultas electiva mediorum servato ordine finis :* unde aliud non est re quam voluntas, ut ait Damascenus [2], distinguitur tamen ab ipsa secundum differentiam actuum. Porro huiusmodi liberum arbitrium in Deo nequit respicere nisi alia ab ipso Deo ; nam, ut ait S. Thomas [3], *voluntas est finis* [4], *electio autem eorum quae ad finem sunt. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod, respectu sui, habeat vo-*

1. Ad 3m. Doctrinam S. Bonaventurae circa Dei voluntatem permissivam mali, expositam habes apud Clarmum P. L. Ianssens, Sum. Theol., t. 11, p. 278. — 2. L. III Fid. Orthod., c. 14. — 3. L. I C. Gent., c. 88. — 4. Intellige genitivo casu.

luntatem tantum, respectu autem aliorum, electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit [1].

Revera, liberum arbitrium non habemus respectu eorum quae necessario vel naturali instinctu volumus, sicut respectu felicitatis in communi, sed tantummodo respectu eorum quae non necessario volumus; quocirca animalia bruta, quae nonnisi naturali instinctu ad aliquid moventur, libero arbitrio non gaudent. Inter agentia enim quaedam absque iudicio agunt, sicut lapis movetur deorsum; quaedam autem cum iudicio, sed non libero, sicut ovis videns lupum, iudicat eum esse fugiendum, sed hoc tantummodo ex naturali instinctu. Sola ergo entia ratione praedita, ut homo, agunt cum iudicio libero, id est ex collatione, et hoc quidem, quia habent vim cognoscitivam, ex qua agens fit potens in diversa ferri. Cuius ultima ratio haec est, quia particularia operabilia, circa quae est liberum arbitrium, sunt quaedam contingentia; circa contingentia autem ratio habet viam ad opposita, sicut in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus patet [2].

1. Cf. 1, Quaest. LXXXIII, art. 4. — 2. Ibid. Hanc veritatem Aligherius ita egregie exponit (*Purgat.*, Cant. XVIII, vers. 55-75):

Però, là onde vegna lo intelletto
Delle prime notizie, uomo non sape,
E de' primi appetibili l'affetto,
he sono in voi, sì come studio in ape
Di far lo mèle; e questa prima voglia
Merto di lode e di biasmo non cape.
Or, perchè a questa ogni altra si raccoglia,
Innata v'è la virtù che consiglia,
E dell'assenso de' tener la soglia.
Quest'è il principio là onde si piglia
Cagion di meritare in voi, secondo
Che buoni e rei amori accoglie e viglia.
Color che ragionando andaro al fondo,
S'accorser d'esta innata libertate:
Però moralità lasciaro al mondo.
Onde pognam che di necessitate
Surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
Di ritenerlo è in voi la potestate.
La nobile virtù Beatrice intende
Per lo libero arbitrio, e però guarda
Che l'abbi a mente, s'a parlar ten prende.

2. — PROP. — Est in Deo liberum arbitrium.

Huius veritatis declaratio eruitur ex illis quae in articulo tertio tradita sunt. Nimirum, si alia a se Deus non ex necessitate velit, sed in quantum ad suam beatitudinem, ut ad finem, qui tamen sine istis haberi potest, ordinantur, consequenter ea Deus ita libere vult, ut non sit ad ista volenda determinatus, sed salvo semper ordine ad suam infinitam bonitatem, aliud utique velle possit.

Hinc in Sacris Scripturis Deus ita exhibetur operans, ut facere valeat alia ab iis quae actu facit, verbi gratia, cum legitur [1] : *Ecce enim Deus noster quem colimus potest eripere nos de camino ignis ardentis, et de manibus tuis, o rex, liberare. Quod si noluerit, notum sit sibi, rex*, etc.; et rursus [2] : *Deus ultionum libere egit;* iterumque [3] : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* Unde S. Ambrosius ait [4] : *Spiritus Sanctus dividit singulis prout vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

3. — * Confirmatur. — In Geneseos capite primo [5], traditur Deum fecisse hominem *ad imaginem et similitudinem suam.* Atqui teste Concilio Tridentino [6], homo, ex qua parte factus est ad imaginem Dei, gaudet libero arbitrio. Ergo multo magis Deus habet liberum arbitrium [7]. Quocirca S. Hieronymus ex hominis libertate arguit ad Dei libertatem : *Si Deus voluntarie, et non ex necessitate, bonus est, debuit, hominem faciens, ad suam imaginem et similitudinem facere, hoc est, ut et ipse voluntarie et non ex necessitate bonus esset* [8].

4. — Duplex indifferentia. — Porro, ne cui dubitandi de hac veritate occasio detur ex eo quod, cum de ratione liberi arbitrii sit indifferentia ad utrumlibet, si Deus habeat liberum arbitrium, sequitur eum indifferentem esse, ideoque determinabilem, hinc notandum est aliam esse indifferentiam

1. DAN., III, 17. — 2. Ps. XCIII, 1. — 3. LUC., III, 8. — 4. L. II DE FIDE, c. 3. — 5. Vers. 26. — 6. Sess. VI. — 7. Cf. KLEUTGEN, Instit., Q. III, c. III, a. 5. — 8. Comment. in Ep. ad Philem., 14.

in eo quod non habet in se unde determinetur, cuiusmodi est indifferentia materiae ad quamcumque formam, aliam vero esse indifferentiam in eo quod habet in se unde non determinetur, quatenus nempe potentia aliqua non sit ex se et naturâ suâ ad unum potius quam ad aliud determinata, eo praecise quia non habet necessarium ordinem ad hoc potius quam ad illud. Et prior quidem indifferentia, quae utique imperfectionem dicit, *privativa* est, et Deo minime competit, siquidem mutabilitatem in eo argueret; altera vero, quum propria sit illius quod per suum actum potest tendere vel non tendere in bonum aut tendere in hoc vel in illud bonum, est *negativa*, et est propria entis perfecti, ideoque Deo competit.

5. — **Liberi arbitrii essentia.** — In responsione ad *primum*, S. Thomas, ad solvendam difficultatem petitam ex hisce S. Hieronymi verbis[1]: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit: caetera, cum sint liberi arbitrii, iuxta quod et homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est, in utramque partem possunt suam flectere voluntatem*, — animadvertit quod iste Doctor *videtur excludere a Deo liberum arbitrium, non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.*

Ex quibus verbis inferri de facili potest, iuxta sanctum Thomam, potentiam peccandi minime esse de ratione et essentia liberi arbitrii in se considerati. Revera, licet liberum arbitrium, si quidem consideretur prout est in hac determinata natura, puta in natura hominis in via constituti, et mutabilitatem habeat ex uno actu volendi in alium oppositum, puta, modo velle, modo nolle sedere, et potentiam ut feratur in contraria, scilicet in bonum et in malum, tamen, si consideretur in se, hoc sibi formaliter vindicat, ut agens non naturae instinctu, sed rationis iudicio ductus, obiectum sui actus ita libere eligat, ut ad actum prorumpens, possit tamen ab eo abstinere; ideoque indifferentia de qua supra,

1. Homil. de Filio prod., Ep. 21, al. 146 ad Dam. Veronae, 1734. t. I, p. 85.

sufficientissime salvatur, ex eo quod agens possit agere vel non agere seu secundum *exercitium*, aut agere hoc vel non agere hoc seu *contradictorie*, aut agere hoc vel illud seu *specificative*, quin opus sit ut possit agere hoc, puta amare Deum, vel eius contrarium, scilicet illum odio prosequi, quod esset indifferentia contrarietatis. Unde ait Angelicus [1]: *Posse eligere malum non est de ratione liberi arbitrii, sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod est in natura creata.* Nimirum, cum liberum dicatur *quod est sui causa* [2], eo perfectior oportet ut libertas evadat, quo minus agens ab aliquo extrinseco inducitur ad agendum. Atqui malum eligens, inducitur ad agendum ab aliquo quod est extrinsecum agenti, cum sit extra eius proprium finem. Ergo quo minus agens potest malum operari, eo perfectiori libertate gaudet.

6. — Scholion. — Quae quum ita sint, apparet non officere propositae thesi quod Deus malum culpae velle non possit, quod ex eo quidem resultat, quod malum culpae dicitur per aversionem a divina bonitate per quam Deus omnia vult: siquidem, cum divina voluntas ad opposita se habeat, in quantum velle potest hoc esse vel non esse citra peccatum seu citra malum culpae, quemadmodum et nos, citra peccatum, possumus velle sedere et non velle sedere, ideo sufficienter salvatur in Deo liberum arbitrium, quin sit in ipso peccandi facultas [3]. Immo, praecise propter hanc rationem, dici potest libertatem arbitrii in Deo esse perfectiorem quam in nobis; quo sensu Angelicus dicit [4] quod maior libertas arbitrii est in angelis quam in nobis, quia illi peccare non possunt, unde maior est in illis perfectio actus volendi et bene agendi. Quae cum ita sint comparatione instituta inter liberum arbitrium ut est nunc in via, et liberum arbitrium ut erit in patria, *multo liberius*, concludit S. Augustinus, *erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato* [5].

1. Quaest. XXIV de Verit., art. 3, ad 2m. — 2. Quaest. XXI, art. 1, ad 3m. Cf. L'Opera dei sei giorni, P. II, c. V, n. 11. — 3. Ad 2m. — 4. I, Quaest. LXII, art. 8, ad 3m. — 5. Enchir., c. 105, n. 28., t. VI, p. 236.

Quocirca, si quando a sanctis Doctoribus invenitur definitum liberum arbitrium hoc modo: *Facultas rationis et voluntatis qua bonum et malum eligitur* [1], haec non pro proprie dicta definitione sumenda sunt, sed pro aliqua descriptione liberi arbitrii prouti in nobis in hac vita invenitur; *non* (enim) *pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare*. ait S. Anselmus [2].

ARTICULUS XI. — *Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.*

1. — **Ratio articuli.** — Acto de divina voluntate prout in se proprie consideratur, restat ut de eadem agatur prout metaphorice significatur, quod in duobus ultimis articulis huius quaestionis praestatur. Et quidem in hoc articulo agetur de distinctione inter voluntatem signi et voluntatem beneplaciti; in sequenti vero inquiretur de convenientia quinque signorum quae circa eamdem voluntatem solent assignari.

2. — **Voluntas signi et voluntas beneplaciti.** — Porro, distinguitur in Deo voluntas *signi* a voluntate *beneplaciti*, in eo quod haec est voluntas *proprie* dicta, illa autem voluntas *metaphorice* accepta, in quantum ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad cuius evidentiam, recolendum est quaedam in Deo proprie, quaedam vero metaphorice dici, quaedam autem semper metaphorice. Et passiones quidem humanae, ut passiones sunt, semper metaphorice de Deo dicuntur; cum enim in suo principali intellectu includant motum appetitus sensitivi, ideo de Deo proprie dici non possunt. Metaphorice tamen in divinam praedicationem assumuntur, quod fit secundum similitudinem effectus; scilicet effectus illius passionis, qui quidem in no-

1. Hic., diff. 2a. — 2. L. DIAL. DE LIB. ARBIT., c. 1.

bis solet esse signum talis passionis, in Deo vocatur nomine illius passionis. Exempli gratia, punitio penes nos, quae est effectus irae et signum illius passionis, cum Deo attribuitur, vocatur nomine ipsiusmet passionis, scilicet, dicitur ira; nomine causae per synechdochen usurpato ad significandum effectum.

Porro, quod ad divinam voluntatem attinet, ut primo nihil dicamus de voluntate Dei improprie accepta, scilicet, prout significat divinum favorem vel divinam benevolentiam, quo sensu dicitur [1] *Et vita in voluntate eius*, voluntas in Deo quandoque *proprie*, quandoque autem *metaphorice* dicitur. Et proprie quidem sumpta significat aut divini appetitus actum, aut ipsam virtutem volitivam; metaphorice autem dicitur voluntas id quod solet esse in nobis signum voluntatis, ut sic dicatur voluntas *signi*.

Ita, praeceptum, verbi gratia, aut permissio, voluntas dici solet; nam praeceptum et permissio in nobis signa sunt voluntatis nostrae; cum enim quis praecipit aliquid, signum est illum velle ut illud fiat. Quod autem talis voluntas in Deo debeat poni, abunde patet ex verbis ipsius Christi [2]: *Qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum*. quae dicuntur de voluntate signi, et quidem de divino mandato vel praecepto, quod praeterire homo sua nequitia potest.

Porro, cum voluntas beneplaciti una tantum sit, est enim ipsa divina Essentia, voluntas signi multiplex recensetur, secundum multiplicitatem signorum, iuxta illud [3]: *Inveni David... virum secundum cor meum, qui faciet omnes voluntates meas*; et rursus [4]: *Magna opera Domini. exquisita in omnes voluntates eius*: licet ly *voluntates* sumi hic possit pro quacumque executione divini placiti, ut sensus sit opera Domini esse exquisita, id est parata [5] in executionem divini mandati.

1. Ps. XXIX, 6. — 2. Matth., VII, 21. — 3. Act., XIII, 22. — 4. Ps. CX, 2. — 5. παρεσκευασμένα, ut habent plures lectiones.

3. — *Corollarium. — Ex hisce apparet quare non ponatur ista distinctio ex parte divinae scientiae, sed tantummodo ex parte divinae voluntatis: non enim est hic sermo de signo speculativo, sed de signo practico, quod scilicet ordinatur ad opus; et licet divina scientia sit causa rerum, tamen non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem, non enim quae scimus, facimus, nisi velimus; ideoque signum non scientiae sed voluntati divinae attribuitur[1].

4. — **Scholia.** — **I.** At vero erraret quis, si fingeret signa recensita poni circa divinam voluntatem, quasi ipsa signare debeant quid Deus velit aut quid nolit: non enim ista sunt proprie signa voluntatis beneplaciti: sed in Deo ponuntur, quia ea quae in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinae voluntates dicuntur, ideoque non semper cum divina voluntate concordant; ut constat quando Deus Abrahae praecepit ut filium immolaret, quod tamen ut impleretur non permisit, vel quando Christus prohibuit leproso a se sanato ne cui diceret, et tamen aliter evenit[2]. — Quod si voluntas signi esset, ut ab aliquibus theologis definitur, *signum quoddam externum declarans Dei volitionem*[3], tunc utique esset in huiusmodi signorum introductione aut falsitas, ex eo scilicet quod signum non semper concordat cum voluntate beneplaciti, aut in eorum pluralitate superfluitas, voluntas enim Dei una simplicissima est[4].

II. Perperam a quibusdam, duce Magistro Sententiarum[5], adducitur in huius distinctionis gratiam locus S. Pauli[6]: *Ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta*, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον, quasi hìc voluntas Dei *beneplacens* stet pro voluntate *beneplaciti*. Scrutari enim quid absolute et in se Deus velit, ad hominem non spectat, cui dicitur[7]: *Altiora te ne quaesieris*: e contra homo iubetur in lege Domini meditari ut sciat quae sit

1. Ad 1m. — 2. MARC., I, 45. — 3. V. gr., THOM. EX CHARMES, TRACT. DE DEO q. VI, art. 11. — 4. Ad 2m. — 5. 1, DIST. XLV. — 6. ROM., XII, 2. — 7. ECCLI., III, 22.

illius voluntas, id est, ut cognoscere et perficere valeat ea quae Deus iusserit ab homine adimplenda. Unde et Apostolus illis verbis iubet nos opere complere ea quae Deo placeant eo quod bona sunt, et omnibus numeris perfecta[1].

ARTICULUS XII. — *Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.*

1. — **Ratio articuli.** — Posito quod circa Deum voluntas signi convenienter ponatur, modo quaeritur de ratione quinque signorum quae enumerari solent circa divinam voluntatem, et hoc versiculo continentur:

Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet.

2. — **Quinque signa convenienter ponuntur.** — Porro, convenientia istorum quinque signorum ex hoc manifestatur, quod ea dicuntur signa voluntatis, quibus consuevimus declarare nos aliquid velle. Atqui quinque hisce modis declaratur aliquem velle aliquid. Ergo ista quinque convenienter interdum nominantur nomine voluntatis divinae, tanquam signa voluntatis.

Maior patet ex definitione voluntatis signi ; ubi advertendum est quod diversitas signorum non est sumenda ex diversitate rerum, quandoquidem nihil prohibet circa eamdem rem aliquem diversimode declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia ; unde eadem quae nobis praecipit Deus vel consulit, in nobis quandoque operatur, et eadem quae aliquando prohibuit, interdum permittit[2].

Ad evidentiam vero *minoris*, considerandum est quod aliquis potest declarare se velle aliquid vel per seipsum vel per alium. Et si quidem per seipsum, in quantum facit aliquid sive directe, sive indirecte seu per accidens. Directe quidem

1. Cf. ESTIUS, in h. l. — 2. Ad 1m.

aliquis facit aliquid, declarans se illud velle, cum per se aliquid operatur, et secundum hoc ponitur primum signum, scilicet *operatio* seu impletio operis. Indirecte autem aliquis facit aliquid, declarans se illud velle, in quantum operationem non impedit, quod est permittere, unde dici solet: *Removens prohibens dicitur movens per accidens*, circa quod ponitur secundum signum, scilicet *permissio*. — Per alium vero aliquis declarat se velle aliquid, in quantum illum ordinat ad aliquid faciendum, et quidem aut necessaria inductione, et hoc dupliciter, scilicet, sive praecipiendo quod quis vult, et habetur *praeceptum*, sive prohibendo contrarium, et habetur *prohibitio*. aut aliqua persuasoria inductione, quod pertinet ad *consilium*.

3. — **Ista signa in Sacris Scripturis.** — Quod haec quinque signa non sint scholasticorum inventa, ut voluerunt Novatores, ex iis quae in Sacris Litteris tradita reperiuntur facile ostenditur. Quod enim praeceptum, consilium et prohibitio voluntas Dei dicantur, patet ex iis quae Dominus noster nos petere docuit[1]: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*. ubi voluntas Dei pro eo quod Deus iussit, vetuit, consuluit, sumitur. Hoc sensu ait Paulus[2]: *Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra*: qui et petebat ut Deus *aptaret fideles in omni bono, ut facerent eius voluntatem*[3], cuius quidem voluntatis executioni vitae aeternae promissio adnectitur: *Qui autem facit voluntatem Dei, manet in aeternum*[4]. Quod autem permissio vel operatio recte vocentur Dei voluntas, ex Sacris etiam Scripturis patet, ut cum legitur[5]: *Voluntas Dei fuit ut cito occurreret mihi*: et[6]: *Sic non est voluntas ante Patrem vestrum qui in caelis est, ut pereat unus de pusillis istis* quo sensu S. Augustinus scribit[7]: *Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo.*

4. — **Utilitas huius doctrinae.** — Quae omnia animo per-

1. Matth., VI, 10. — 2. 1 Thess., IV, 3. — 3. Hebr., XIII, 21. — 4. 1 Io., II, 17. — 5. Gen., XXVII, 20. — 6. Matth., XVIII, 14. — 7. Enchir., c. 95, t. VI, p. 231.

pendisse utilitate non vacabit, maxime cum sciamus in conformitate nostrae voluntatis ad divinam voluntatem consistere summam nostrae in terris perfectionis ; ita ut ille censendus sit, consummatae esse virtutis, qui Dei voluntatem signi, quae est iussio, prohibitio aut consilium, libere cum divino auxilio exequatur, et submisso animo ea excipiat, sive bona quae Deus in eo operatur, sive mala quae, Deo permittente, ex hominum nequitia eidem interdum eveniunt. Circa quod ultimum celebris est sancti Augustini animadversio [1] : *Impietas eorum tanquam securis Dei facta est. Facti sunt instrumentum irati, non in regnum placati. Facit enim hoc Deus, quod plerumque facit et homo. Aliquando iratus homo apprehendit virgam iacentem in medio, fortasse qualecumque sarmentum, caedit inde filium suum, ac deinde proiicit sarmentum in ignem, et filio servat haereditatem*; *sic aliquando Deus per malos erudit bonos.*

5. — * **Scholia** — **I.** Relate ad diversa signa quae circa voluntatem divinam ponuntur, comparanda ad voluntatem beneplaciti, sciendum est quod operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium; tum quia operatio est de praesenti, praeceptum autem vel consilium est de futuro, tum quia eadem operatio est effectus voluntatis per se, praeceptum autem vel consilium nonnisi per alium.

Attamen, quod operatio coincidat cum voluntate beneplaciti, non tollit quin debeat adnumerari inter signa circa divinam voluntatem, sicut alicui videretur concludendum ex eo quod voluntas signi distinguitur a voluntate beneplaciti; nam sicut Deus potest significari metaphorice velle id quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id quod proprie vult [2].

Operatio igitur ad utramque voluntatem spectat ; caetera autem non semper, sicut quando Deus praecipit aut consulit ut

1. In Ps. LXXII, n. 8, t. IV, 773. — 2. Ad 2m.

aliquid fiat, quod tamen non fit, ut in allato exemplo de Isaac occisione, aut prohibet quin fiat et tamen fit, ut dictum est de leproso sanitatem acceptam propalante. Quanquam autem praeceptum de se non indicet absolute voluntatem Dei de re praecepta, signat tamen semper aliquam veram Dei voluntatem, scilicet voluntatem obligandi ut fiat; et similiter prohibitio voluntatem impediendi, et consilium voluntatem inducendi ad aliquid faciendum; dum permissio importat et signat voluntatem de non impediendo [1].

II. Ex recensitis signis, tria ad solam creaturam rationalem pertinent, scilicet *praeceptum*, *consilium* et *prohibitio*. Revera, dum caeterae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina, creatura rationalis hoc sibi proprium vindicat, ut sit sui actus domina; unde, circa creaturas inferiores non habet locum nisi *operatio* et *permissio*, quia in illis aliquid Deus operatur et aliquid fieri permittit; sed circa rationalem creaturam, praeter haec signa, habentur etiam praeceptum, consilium et prohibitio, in quantum Deus illam ordinat ad voluntarie ac per se agendum. Unde, ratione subiecti, possunt haec signa rursum subdividi, ut alia sint universaliter quibuscumque creaturis communia, alia autem solius creaturae rationalis propria [2].

III. Denique, iuvabit hic advertisse, inter signa quae circa rationalem creaturam ponuntur, videlicet, praeceptum, prohibitionem et consilium, hanc inveniri posse differentiam, quod, dum respectu boni duo signa ponuntur, scilicet praeceptum et consilium, respectu mali unum signum tantum ponitur, scilicet prohibitio. Cuius quidem ratio est quia bona diversimode se habent ad divinam bonitatem: quaedam enim sunt sine quibus fruitio divinae bonitatis haberi non potest, et circa ea ponitur praeceptum, quaedam vero sunt quibus divina bonitas perfectius obtinetur, quorum respectu est consilium. Sed malum culpae, licet multipliciter contingat, iuxta illud Philosophi [3]: *Bonum contingit uno modo, sed malum*

1. Cf. 1, Dist. XLV, art. 4, ad 2m. — 2. Ad 3m. — 3. L. II Ethic., c. 6.

omnifariam, tamen in hoc universaliter convenit omne malum, quod a voluntate divina discordat, ideoque unum signum respectu malorum ponitur, scilicet prohibitio. Quanquam et hoc dici valeat, scilicet consilium esse non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis [1].

IV. Ex hisce omnibus bene perpensis, apparebit quomodo tum promissiones, tum comminationes quas Deus saepius proposuit ut hominem ad obediendum suae legi induceret, alia a recensitis signa non sint; sicut etiam praeparatio quam Deus aliquando exhibetur fecisse ad aliquem effectum peragendum, ut cum *voluit occidere Moysen* [2], aut cum Christus *finxit se longius ire* [3], aliud signum non est ab operatione [4].

1. Ad 4m. — 2. Exod., IV, 24. — 3. Luc., XXIV, 28. — 4. Notabimus hic plura reprehensione digna occurrere in sequenti animadversione H. Hurter (Theol. spec. Pars prior, T. II, p. 68, Oeniponte, 1883): *Praeter meritum quondam celebris fuit partitio voluntatis divinae in voluntatem beneplaciti et voluntatem signi. Illius nomine (quod alioquin variae significationis est, significat enim subinde voluntatem Dei absolutam in oppositione ad voluntatem conditionatam, vel simplicem complacentiam) designatur omnis voluntas Dei vera et sincera; hac vero signum tantum voluntatis, quod metonymice dicitur voluntas. Enumerant autem theologi quinque huiusmodi signa, scil. praeceptum, prohibitionem, permissionem, consilium et operationem. Ab hac partitione non multum distat altera, qua voluntas Dei distinguitur in voluntatem arcanam et revelatam. Qua distinctione pessime abutuntur Calviniani, secundum quos voluntas Dei revelata, est etiam ea, quam Deus simulat se habere, quaeque saepe adversatur arcanae.* — Praetermisso quod non bene procedit comparatio voluntatis beneplaciti et signi cum voluntate antecedenti et conditionata, istae enim distinctiones ad diversos ordines pertinent, falsum est voluntatem signi esse signum divinae voluntatis, ut dictum est. Sed etiam minus recte hanc distinctionem convenire dicitur cum distinctione voluntatis arcanae et voluntatis revelatae: quod si ita esset, Calviniani minime errassent, deprehendentes voluntatem signicum voluntate bene placiti haud semper convenire. Unde concludendum est non praeter meritum sanctum Thomam institisse in rite tradenda distinctione inter voluntatem beneplaciti et voluntatem signi.

QUAESTIO SEPTIMA

(XX)

DE AMORE DEI

PROLOGUS

1. — **Ratio quaestionis.** — Incompleta prorsus foret de attributis Dei operativis instituta tractatio, nisi illud quoque aggrederemur, quod Paulus Ephesiis enixe commendabat, scilicet, *scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi* [1], qui, utpote Deus, *in charitate perpetua dilexit nos* [2] : revera, quotquot bona sunt in mundo, ea omnia ex Dei dilectione provenire necesse est.

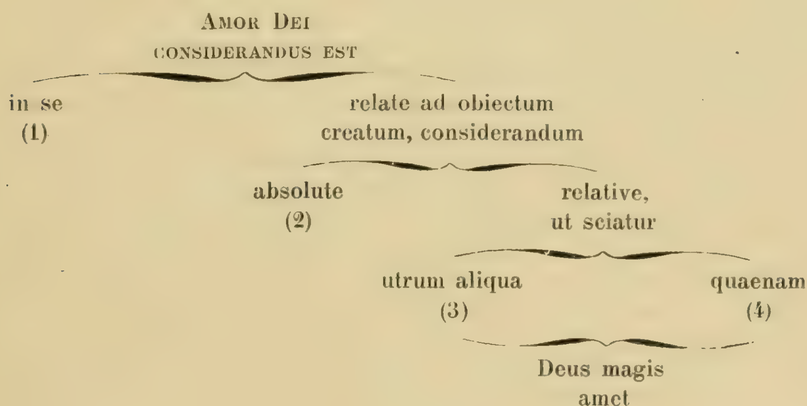
Nimirum, acto de voluntate in Deo, sequitur ut, iuxta ordinem praestitutum, de amore, qui absolute ad voluntatem primo loco pertinet, tractatio ponatur, post quod agetur de iustitia et misericordia in Deo, quae ad eamdem voluntatem secundo loco spectare intelliguntur : in nobis enim inveniuntur, primo, in parte appetitiva passiones animae, ut amor, gaudium, etc., et secundo, habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et caetera huiusmodi.

2. — **Praemonenda.** — I. Cum omnis cognitio fundetur in similitudine cognoscentis ad cognitum, hinc amorem Dei erga nos probe cognoscere non poterimus, nisi nosipsi Deum diligere conemur, iuxta illud : *Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est* [3]. Quem igitur divini amoris cognitio delectat, ille primum in se divinum amorem habere satagat ; quinimmo eo melius, ex hac parte, cognoscemus Deum, quo ferventiori illum affectu fuerimus prosecuti.

1. Eph., III, 19. — 2. Ier., XXXI, 3. — 3. 1 Io., IV, 8.

II. Sub uno communiori *amoris* nomine comprehenduntur et *dilectio* et *charitas*, quae quidem tria re idem sunt, distinguuntur tamen ratione ; ita quod *amor* generice dicatur ; *dilectio* autem magis specialiter, quasi sit amor liber et electivus ; *charitas* vero, quasi excellentius nomen existens, reservatur pro significanda amicitia ordinis supernaturalis.

3. — **Ordo quaestionis.** — Quatuor, in praesenti quaestione, singillatim proponuntur discutienda, quae ita distribuuntur, ut primo de divino amore in se tractetur, ut sciatur utrum et de quo principaliter in Deo sit amor (1), secundo autem de eius obiecto creato agatur (2-4). Obiectum autem creatum amoris Dei potest considerari aut in universali absolute (2), aut in particulari relative (3-4) ; ita ut investigetur, primo generaliter utrum Deus magis unum amet quam aliud (3), et secundo specialiter, quodnam illud sit (4) .



Quocirca, quatuor hic quaeruntur.

Primo. Utrum in Deo sit amor.

Secundo. Utrum amet omnia.

Tertio. Utrum magis amet unum quam aliud.

Quarto. Utrum meliora magis amet.

ARTICULUS I. — *Utrum amor sit in Deo.*

1. — **Amoris primatus.** — Imprimis, hoc de amore tenendum est, illum esse primum actum cuiuslibet appetitivae virtutis, sive haec sit rationalis, sive sit sensitiva. Revera, amor, sive consideretur per respectum ad obiectum suum, sive per respectum ad caeteros motus appetitivae virtutis, primum locum sibi vindicat. Per respectum quidem ad obiectum; nam, cum actus cuiuslibet virtutis appetitivae tendat in bonum et in malum, sicut in propria obiecta, cum autem aliunde bonum principalius et per se sit obiectum appetitus, malum vero nonnisi secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, ideo oportet naturaliter priores esse actus appetitus bonum respicientes, ut sunt amor, gaudium, etc., illis actibus qui ad malum referuntur, ut sunt odium, tristitia; quod enim est per se, semper prius est eo quod est per aliud; et sic ex parte differentiae obiecti, amor prior est odio.

Sed et inter omnes motus qui ad bonum sunt, amor primatum sibi vindicat. Revera, quod communius est, naturaliter est prius, sicut videmus quod intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quam ad particularia quaedam vera. Sed amor respicit bonum in communi, seu, ut dicit Caietanus, absolute. Nam caeteri actus appetitus respiciunt bonum sub aliqua speciali conditione; sic gaudium sive delectatio est de bono praesenti et habito, desiderium vero et spes de bono futuro nondum adepto; amor autem est de bono, sive habito sive non habito, sive praesenti sive futuro, seu est de bono absque alia limitatione.

Unde amor naturaliter est primus actus appetitus, virtualiter inspirans quoscumque alios actus appetitus eisque imperans, sicut rex suis subditis. Non enim oritur desiderium, nisi ex amato bono; nec gaudet quis, nisi de bono amato. Rursus, odium non esset, nisi aliquid contrariaretur rei

amatae; similiter tristitia et caeteri motus appetitus praesupponunt amorem quasi primam radicem, et ad amorem, sicut in primum principium, haec omnia necesse est referri.

2. — **Amor rationalis et amor sensitivus.** — At vero sedulo distinguendus est amor, qui est actus appetitus rationalis seu voluntatis, ab amore qui est actus appetitus sensitivi. Nimirum, amor, sicut etiam gaudium et delectatio, qui est actus appetitus sensitivi, habet transmutationem corporalem adnexam, et proinde est passio, non vero amor qui est actus appetitus rationalis, seu voluntatis.

Quod ut melius intelligatur, considerandum est quod vis cognitiva non movet, nisi mediante appetitiva; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ita appetitus intellectivus seu voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Et hic quidem proprie non est actus aut forma a natura organis affixa, sed potentia totius compositi primum ex anima et corpore, proxime autem ex definito organo. Quocirca proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus; unde aliqua transmutatio corporis semper concomitatur actum appetitus sensitivi, et maxime circa cor, aut melius circa cerebrum, quod est primum principium motus in animali. Unde ille motus qui est in appetitu sensitivo, est cum passione, non autem motus qui remanet in appetitu rationali [1].

3. — PROP. I. — α) **In Deo necesse et ponere amorem,** β) **qui tamen est absque passione.**

Prob. 1ª Pars. In quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Atqui in Deo est voluntas. Ergo necesse est in Deo ponere amorem.

Maior huius argumenti ex dictis resultat: nimirum, si amor est prima radix omnium motuum vel affectionum appetitus, oportet ut, eo remoto, removeantur et alia. Atqui unaquaeque

1. Ad 1m.

potentia est propter suam operationem; cum igitur necesse sit voluntatem in Deo aliquem actum habere, nisi esset in ipso amor, nec aliquis esset divinae voluntatis actus, quod repugnat, cum divina voluntas sit ipsamet Dei essentia, actus purissimus.

4. — Exponitur 2a Pars. — Sedulo autem advertendum est ad id quod in propositione additur, nempe in Deo poni amorem, qui sine passione est. Revera cum, sicut innuimus, passio habeat corporalem transmutationem adnexam, definitur enim *motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis*, iam patet in Deo non posse esse amorem ut quaedam passio est; sed sicut una et simplici operatione Deus gaudet, iuxta illud Aristotelis [1]:

ὁ θεὸς αἰεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν,

ita una et simplici operatione, sine passionis motu, amat.

5. — PROP. II. — **Amor proprie est in Deo.**

Sed ne quis ex antea dictis occasionem desumat concludendi, amorem in Deo dici metaphorice, non vero proprie, S. Thomas, in responsione ad *secundum*, advertit quod, cum loquamur de Deo eo modo quo illum cognoscimus, cognoscamus autem eum maxime ex iis quae in nobis invenimus, ideo considerandum est quo pacto aliqua, quae sunt nobis propria, cum ad Deum transferuntur, quandoque proprie, quandoque vero metaphorice dicuntur.

Porro, cum in passionibus appetitus sensitivi, aliud sit quasi materiale, quod est corporalis transmutatio, sicut in ira accensio sanguinis circa cor, vel huiusmodi, aliud autem quasi formale, quod est ex parte appetitus, sicut in ira appetitus vindictae, pronum est huiusmodi minime posse Deo convenire secundum id quod est materiale in eis. Sed iterum, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum

1. L. VII Ethic., c. ult.

designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio quod est boni non habiti, et in tristitia quae est mali habiti, et idem dicatur de ira quae tristitiam supponit. Et haec quidem non possunt Deo convenire nisi metaphorice, scilicet, propter similitudinem effectus, ut in praecedenti quaestione diximus [1]; obiectum enim quod speciem passioni dat, est Deo incompetens: unde desiderium, tristitia et ira nonnisi metaphorice de Deo dicuntur, sicut etiam poenitentia et invidia Deo proprie convenire nequeunt, quum sint species tristitiae: quarum illa quidem mutationem voluntatis importat, haec autem accipit bonum alterius tamquam sibi malum [2].

Alia autem sunt quae ex hac parte nullam imperfectionem designant, sicut amor et gaudium ; et ista de Deo proprie dicuntur; et sic stat proposita thesis, in Deo necesse esse ponere amorem, et quidem propria ratione, qui scilicet amor sit sine passione [3].

6. — **Amor Dei in S. Scriptura.** — Luculentissime divinae Scripturae Deum exhibent non modo tanquam dilectione communiter affectum, sed specialibus rationibus diligentem, primo generaliter omnes creaturas, secundo particulariter creaturas rationales, tertio specialius iustos, quarto, specialissime, Filium suum Unigenitum, qui est principale obiectum divinae dilectionis et ratio dilectionis aliorum, ut demum concludatur Deum esse ipsummet amorem subsistentem.

Sic, verbi gratia, legimus [4]: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Rursus [5] : *Parcis autem om-*

1. Art. 11. — 2. Cf. L. I C. Gent., c. 89. — 3. Ad 2um. *Diese innerste Wurzel der göttlichen Affekte,* scribit Scheebeen (Op. cit., p. 696, n. 571), *liegt in der « Liebe » nur in sofern, als man darunter das höchste Wohlgefallen versteht, welches Gott wesentlich an der unendlichen Güte seines Wesens hat, worauf auch die wohlwollende Liebe Gottes zu sich selbst zurückzuführen ist. Oder m. a. W. sie liegt in der Liebe, inwiefern man darunter nicht schlechthin aufrichtiges Wohlwollen, auch nicht schlechthin Wohlgefallen an dem obiectiv Guten überhaupt, sondern speziell jene höchste und edelste Form der Liebe versteht, welche nach theologischem Sprachgebrauche bei Gott wie bei der Creatur mit Auszeichnung caritas genannt wird.* — 4. Sap., XI, 25. — 5. Ibid., 27.

nibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. Et iterum [1] : *Ipse enim Pater amat vos, quia vos me amatis*; rursusque [2] : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius.* — Ne autem per longiora discurramus, claudantur revelationis documenta celebri dicto sancti Ioannis [3] : *Et nos cognovimus, et credidimus charitati quam habet Deus in nobis. Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.*

7. — * **Patrum effata.** — Ex Patribus, qui divini amoris oceanum laudibus extollere non destiterunt, sat erit paucos recitasse, inter quos primus sit S. Ambrosius qui scribit [4] : *Amari exigit Deus qui omnia amat, quia charitas est.* Huic concordat Augustinus, qui ait [5] : *Deus dilectio est, et fideles in dilectione acquiescent illi, revocati a strepitu qui foris est, ad gaudia silentii... Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis et subiungit sibi.* Denique digna sunt quae recitentur verba quae habet auctor libri de *divinis Nominibus* [6]: *Tamquam sempiternus circulus divinus amor propter bonum, ex bono, in bono et ad bonum indeclinabili conversione circuiens, in eodem et secundum idem et procedens semper et manens et remeans.*

8. — * **Scholia.** — I. Huiusmodi autem nomen, scilicet amor, sicut et scientia, dicitur de Deo ab aeterno. Cuius ratio est quia nomina quidem quae significant relationes quae consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligibilem ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut salvator, creator, etc. ; nomina vero quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno : operatio enim intellectus et voluntatis est in operante [7].

1. Io., XVI, 27. — 2. Ibid., III, 35. — 3. 1 Ep., IV, 16. — 4. In Ps. CXVIII. — 5. De Trin., l. VIII, c. 7, t. VIII, p. 875. — 6. C. 4. — 7. 1, Quaest. XIII, art. 7, ad 3m.

II. Pulchre in praefato libro de *divinis Nominibus* [1], amor dicitur esse *vis unitiva et concretiva*, ex quo inferimus in Deo quoque amorem dici posse vim unitivam et concretivam, absque tamen compositione quae sit in ipso.

Ad quod intelligendum, recolendum est hoc esse proprie aliquem amare, scilicet velle ei bonum; unde actus amoris in duo tendit, scilicet, in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Atqui aliquis potest amare se et alium. Igitur, in eo quod quis amat se, vult sibi bonum, et sic illud bonum quaerit sibi venire in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis *unitiva* etiam in Deo, sed absque ulla compositione, quia bonum illud quod Deus sibi vult, non est aliud quam ipsemet, qui est per suam essentiam bonus. In eo autem quod quis amat alium, vult ei bonum, et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis *concretiva*, etiam in Deo, sed absque compositione, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum, sicut ad seipsum [2]. *Est divinus amor exstaticus, qui non sinit esse suos eos qui sunt amatores, sed eorum quos amant* [3].

III. Pari ratione qua ponitur amor proprie in Deo, poni etiam debent gaudium et delectatio, quod patet, quia gaudium sive delectatio aliud non est, nisi quaedam quietatio voluntatis in volito, quae perficit operationem, sicut pulchritudo perficit iuventutem. Deus autem et in se quietatur, et perfectissimam operationem habet. Unde, in Sacris Scripturis plura legimus de Dei delectatione et gaudio, verbi gratia [4]: *Delectationes in dextera tua usque in finem;* et [5]: *Delectabar per singulos dies;* rursus [6]: *Deliciae meae esse cum filiis hominum;* necnon [7]: *Et gaudebit sponsus super sponsam, et gaudebit super te Deus tuus.*

Unumquodque, ait S. Thomas [8], *naturaliter in suo simili gaudet, quasi in conveniente, nisi per accidens, in quantum*

1. Loc. cit. — 2. Ad 3m. — 3. De div. Nom., Ibid. — 4. Ps. XV, 11. — 5. Prov., VIII, 20. — 6. Ibid., 31. — 7. Is., LXII, 5. — 8. L. I C. Gent., c. 90.

est impeditivum propriae utilitatis, sicut figuli ad invicem rixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit... Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio. Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto ; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur, gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

9. — * **Corollarium.** — Per hoc autem quod in Deo ponuntur amor et gaudium, ponitur etiam quidquid perfectionis in caeteris humanis affectionibus includitur : nam amor et gaudium principia existunt omnium affectionum, ille quidem per modum principii moventis, istud vero per modum finis, unde et irati punientes gaudent, quasi passionis suae finem assecuti.

10. — * **Firmissimus et tenacissimus omnium est divinus amor.** — Revera, cum de ratione amoris sit ut amans sit unum cum amato, est enim amor vis unitiva, ut dictum est, quo intimius est illud quo fit ut amans sit cum amato unum, eo firmior et tenacior amor sit oportet. Unde videmus quod, quia generationis origine amans fit magis unum cum amato quam, verbi gratia, simplici conversationis usu, hinc firmior et tenacior est parentum amor in filios quam amor duorum contubernalium, qui tamen firmior est quam amor quem parit eiusdem linguae communicatio, aut sola humanae naturae societas. Id autem quo in amore divino est unio amantis et amati, est divina ipsamet bonitas, qua intimius quid fingi non potest [1]. *Quid vero*, ait S. Bernardus [2], *in summa et beata illa Trinitate, summam et ineffabilem illam con-*

1. L. I C. Gent., c. 91. — 2. L. de diligendo Deo, c. XII, p. 605, et ep. XI ad Guigon., Priorem Cartusiae, n. 4, Ven. 1726, t. I, p. 30.

conservat unitatem, nisi charitas? Lex est ergo et lex Domini charitas, quae Trinitatem in Unitate quodammodo cohibet et colligat in vinculo pacis.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus omnia amet.*

1. — **Ratio articuli.** — Postquam de primo et essentiali obiecto amoris divini, quod est ipsa divina essentia, actum fuerit, dubium proponitur de obiectis creatis, et quidem ut in se sunt, ut sciatur utrum Deus illa omnia diligat. — Ubi advertendum est, id quod de amore dicitur, scilicet quod amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert [1], non proprie debere accipi, sed eo sensu quod amans, praesupposita unione affectus, vult amato bonum, et per suam providentiam, illi operatur, sicut et sibi. Quocirca Deum omnia amare, erit illum quodammodo extra se poni, non secundum affectum, sed quodammodo secundum effectum, hoc sensu quod per amorem et providentiam velit et operetur bonum rebus aliis a se [2].

2. — PROP. I. — α) **Deus omnia quae sunt amat,** β) **amore causativo.**

Prob. 1ª Pars. Amare nihil aliud est quam velle bonum alicui. Atqui cuilibet rei existenti Deus vult aliquod bonum. Ergo Deus amat quamlibet rem existentem.

Maior ex dictis articulo praecedenti resultat. — *Exponitur minor.* Omne quod est, in quantum est, bonum est: nam ipsum esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter, quaelibet perfectio ipsius. Atqui quodcumque bonum est, in tantum bonum est, in quantum est a Deo volitum: voluntas enim Dei est causa omnium rerum. Ergo cuilibet rei existenti Deus vult aliquod bonum.

1. L. DE DIV. NOM., c. 4. — 2. Ad 1m.

3. — **Prob. 2ª Pars.** — Haec est inter amorem nostrum et amorem Dei differentia, quod amor noster est *supponens* bonitatem rei, amor autem Dei *ponens*, vel infundens, aut creans bonitatem in rebus. — Nam, quia voluntas nostra non est causa bonitatis quae est in rebus, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, ideo amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis quae sit in illo quem amamus, sed potius e converso bonitas quae est in eo, aut vera aut aestimata, provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. E contra, quia voluntas divina est causa totius bonitatis rerum, ideo amor divinus et ponit bonum in amato quo hoc fiat amoris capax, et illud conservat, et supplet quod deficit.

4. — **Auctoritas.** — Hinc legimus [1] : *Diligis omnia quae sunt. et nihil odisti eorum quae fecisti;* et in libro de *divinis Nominibus* dicitur [2] : *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse* (Deus) *omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra seipsum sit ad omnia existentia providentiis.*

5. — * **Scholion.** — Hic autem sedulo advertendum est, non esse sensum praefatae propositionis quod Deus ab aeterno diligit creaturas solum ut sunt in seipso, sed etiam ut sunt in propriis naturis. Licet enim res non sint ab aeterno in propriis naturis, quia tamen Deus ab aeterno eas cognoscit non solum ut sunt in seipso, seu secundum esse quod habent in Deo, sed etiam ut sunt in propriis naturis, ideo Deus ab aeterno amat res in propriis naturis. Sic nos quoque, per similitudinem rerum quae menti nostrae insidet, cognoscimus et amamus res in seipsis existentes; unde pariter, per hoc quod Deus res ab aeterno sibi praesentes habet, eas ab aeterno in propriis naturis et cognoscit et amat [3].

6. — PROP. II. — **Deus amat rationales creaturas amore**

1. Sap., XI, 25. — 2. Loc. cit. — 3. Ad 2m.

amicitiae, creaturas vero irrationales amore quasi concupiscentiae.

Ad huius rei evidentiam recolendum est quod, cum omnis amor sit boni, bonum autem sit in substantia et in accidente, hinc possumus aliquid vel amare ut bonum subsistens cui bonum aliquod volumus, vel desiderare tanquam aliquid accidentale et velut nobis inhaerens, sicut amamus scientiam, non ut sit bonum ipsi, sed ut illam habeamus [1]. Iamvero, ut aliquid amemus tanquam rem subsistentem cui bonum volumus, necesse est ut sit inter nos et rem istam communicatio in operibus vitae et redamatio, et ut contingat illi rei bene evenire vel male, secundum fortunam et felicitatem, unde amor iste vocatur amor amicitiae vel benevolentiae [2]; et quia solae creaturae rationales possunt pertingere ad redamandum Deum et ad communicationem intellectualis et beatae vitae qua Deus vivit, ideo solas creaturas rationales Deus amat amore amicitiae.

Cum autem aliquid amamus ut accidentale et nobis inhaerens, hoc amamus amore concupiscentiae; sed Deus nulla re indiget ut possit aliquid desiderare quasi sibi succrescens; ideoque creaturas irrationales amat, in quantum eas ordinat ad rationales creaturas et ad seipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem, ideoque amore *quasi* concupiscentiae : concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis [3].

7. — PROP. III. — **Deus nihil omnino odit odio proprie dicto, id est, inimicitiae.**

Revera, omne agens proprios effectus amat, secundum quod huiusmodi, sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera diligunt. Atqui Deus est omnium causa, a quo omnia suam originem trahunt. Ergo nihil Deus odit eorum quae sunt. — *Confirmatur*. Odisse, odio proprie dicto, est velle

1. I, Quaest. LX, art. 3. — 2. Hoc sensu dici solet quod amicus est *amico* amicus. — 3. Ad 3m.

rem non esse, quia hoc est unicuique bonum, scilicet esse. Sed quodcumque est, oportet ut producatur in esse actione Dei, vel immediate vel mediate. Igitur Deus, ut res quae sunt odio haberet, propriam deberet operationem odio prosequi, quod est impossibile.

8. — **Scholion.** — Similitudinarie tamen dicitur Deus aliqua odio habere. Et quidem dicitur Deus malum odio habere, in quantum illud esse non vult, sed eius contrarium : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris. et iuramentum mendax ne diligatis : omnia enim haec sunt quae odi. dicit Dominus* [1] *;* et rursus : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem. perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus* [2]: huiusmodi autem odium dicitur odium *abominationis.*

Alio modo Deus aliquid similitudinarie odisse dicitur, scilicet, in quantum vult maius bonum, quod privationem minoris boni importat : sicut bonum iustitiae et universi Deus vult prae bono alicuius privati; quod dicitur, non quasi Deus delectetur in malo peccatoris, non enim *mortem fecit. nec laetatur in perditione vivorum* [3], sed quia vult malum poenae, ut servetur ordo iustitiae [4].

Quocirca odium istud, ex parte Dei, amorem non excludit; unde, licet peccatores, in quantum peccatores, id est, in quantum ab esse divino deficiunt et sic non sunt, Deus odio habeat, tamen in quantum sunt naturae quaedam et sic a Deo ipso sunt, Deus diligit [5]. *Ipse Deus dicitur peccatori infensus vel eum odire*, ait S. Thomas [6], *non odio quod opponitur amori quo diligit omnia, sic enim nihil odit eorum quae fecit. sed quod opponitur amori quo diligit sanctos. bona aeterna eis praeparando.* Hoc autem potissime dicendum est de homine adhuc in hac mortali vita constituto, qui, quantumcumque in peccatorum profundo sit prolapsus, de propria tamen salute de-

1. Zach., VIII, 17. — 2. Ps. V, 7. — 3. Sap., I, 13. — 4. Cf. I. I C. Gent., c. 96. — 5. Ad 4m. — 6. Quaest. XXVIII de Ver., art. 2.

sperare nunquam debet: cum enim Deus sua dilectione illum non deseruerit, ipseque homo ad meliora adhuc possit converti, ideo gratiae divinae auxilia illi non denegabuntur, quibus ad veritatis tramitem reverti valeat.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus aequaliter diligat omnia.*

1. — **Ratio articuli.** — Fuit Novatorum, tum antiquorum, tum recentiorum, perniciosus error, omnium hominum, sicut et demerita seu peccata, ita et merita esse paria, aequales proinde esse omnium malorum poenas, aequalem vicissim omnium coronandorum gloriam. Quod profecto supponit Deum aequaliter omnia et omnes creaturas rationales absolute diligere; ad quod tollendum, instituitur praesens articulus, in quo praenotandum monemus, dupliciter accipi posse id quod dicitur, aliquid magis minusve amari: scilicet. uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis qui sit magis minusve intensus, alio modo, ex parte ipsius boni quod quis vult amato; ita ut hoc secundo modo dicamur unum altero magis amare, cui maius bonum volumus, quamvis non magis intensa voluntate.

2. — PROP. — α) **Quamvis ex parte actus voluntatis, Deus omnia aequaliter amet,** β) **tamen, respectu boni voliti, quaedam aliis magis amat.**

Prob. 1ª Pars. Deus omnia amat uno et simplici actu voluntatis, semper eodem modo se habente. Impossibile igitur est illum aliquid diligere intensiori voluntatis actu. — Revera, impossibile est divinam essentiam recipere magis et minus. Amor autem aliud non est in Deo, nisi ipsa eius divina essentia [1].

3. — **Prob. 2ª Pars.** — Bonum quod Deus creaturae vult, etsi obiective possit esse infinitum, qualis est divina essentia,

1 Ad 2m.

formaliter tamen finitum est, scilicet proportionatum capacitati ipsius creaturae. Ergo nihil prohibet illud intendi vel remitti, et ita Deus potest velle maius bonum uni rei quam alteri, seu ex hac parte Deus quaedam magis amat quam alia: amare enim est velle alicui bonum [1]. — *Confirmatur.* Si Deus non vellet maius bonum uni quam alteri, non esset aliquid alio melius, cum amor Dei sit causa bonitatis rerum.

4. — * **Auctoritates.** — Hanc veritatem egregie S. Augustinus exprimit, cum ait Deum *omnia diligere quae fecit, et inter ea magis diligere creaturas rationales, et in illis eas amplius quae sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum suum* [2]. Et in Concilio Florentino dicitur [3]: *Diffinimus...* (animas purgatas) *in caelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius: illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.*

5. * **Quaestio.** — *Quo sensu intelligenda sunt haec verba* [4]: AEQUALITER CURA EST ILLI (DEO) DE OMNIBUS?

Resp. Potest horum verborum triplex sensus bonus exhiberi, et unus malus. — *Primo*, potest illis verbis significari Deum omnibus rebus, ex aequali sapientia et bonitate, bona non tamen aequalia dispensare [5]; *secundo*, Deum, in retribuendo praemia et decernendo supplicia, non ex personarum acceptione, sed ex perfecta aequitate iustitiae duci, cui interpretationi favent verba immediate praecedentia, dicitur enim de Deo, quod *non subtrahet personam cuiusquam, nec vere-*

1. Cf. ad 2m. Haec ratio, quae, cum agitur de bono creaturarum inferiorum, necnon de bono naturali creaturae rationalis, sat per se patet, hac animadversione, quantum ad bonum supernaturale creaturae rationalis, illustrari potest, scilicet, gratiam quidem viae esse in diversis hominibus diversam; visionem autem divinae essentiae in patria, etsi una sit obiective, subiective tamen et formaliter esse commensuratam quantitati charitatis patriae. — 2. Tract. CX SUP. IOAN., t. III, pp. 774, seqq. Integrum tractatum ad hoc demonstrandum S. Pater dedicat. — 3. DECRET. UNIONIS GRAEC. BULLA EUG. IV, *Laetentur caeli.* — 4. Sap., VI, 8. — 5. Ad 1m.

bitur magnitudinem cuiusquam, quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter, etc. ; *tertio*, Deum omnia, nullo excepto, sua providentia tueri, cui interpretationi conformis videtur graeca lectio, in qua habetur : ὁμοίως προνοεῖ, *similiter curam gerit.* — Sensus malus est Deum omnibus aequalia bona indifferenter dispensare.

6. — Difficultas. — Deus non scit nec vult quaedam magis quam alia, sed omnia aequaliter. Atqui, sicut scientia et voluntas Dei se extendunt ad res creatas, ita et amor. Ergo Deus non magis diligit aliqua quam alia.

Resp. *Conc. mai. Dist. min:* in ratione actus, *conc.;* in ratione obiecti, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Scire et velle significant tantummodo ipsos actus intellectus et voluntatis, quin includant in sui significatione aliqua obiecta, ex quorum diversitate dici possit Deum magis vel minus scire aut velle: unde horum respectu aliqua inaequalitas nequit assignari. Sed amare includit formaliter obiectum, scilicet bonum quod Deus vult alicui, ratione cuius aliqua diversitas ponitur in divino amore [1].

ARTICULUS IV. — *An Deus semper magis diligat meliora.*

1. — Intentio articuli. — Ponitur hic ultimus articulus ad nonnulla dubia resolvenda, quae ex praecedenti doctrina possunt oriri. — Ubi primo advertimus, ex anteactis sat aperte resultare, Deum aliqua magis quam alia diligere, cum aliquid magis diligere nihil aliud sit quam ei maius bonum velle, et voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus; unde, si quid melius existat, signum profecto est Deum illud magis diligere. — Praeterea, in tantum aliquid existimandum est esse melius, in quantum est Deo similius. Atqui unumquodque di-

1. Ad 3^m.

ligit sibi simile, iuxta illud [1]: *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo meliora a Deo magis diligi necesse est.

Quibus sic generaliter praestitutis, modo dubitatur, utrum Deus magis amet, 1° Christum quam totum genus humanum; 2° angelum quam hominem; 3° Petrum quam Ioannem; 4° innocentem quam poenitentem; 5° iustum praescitum quam peccatorem praedestinatum.

2. — **Quaestio I.** — *Utrum Deus plus diligat Christum quam totum genus humanum?*

Resp. Non solum Deus plus Christum diligit quam totum genus humanum, verum etiam plus quam totam universitatem creaturarum, cuius rei signum est quod maius ei bonum voluit, quum dederit ei *nomen quod est super omne nomen* [2], ut scilicet esset Deus verus. — Nec obstat quod illum Deus morti tradiderit pro salute generis humani, secundum illud [3]: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum,* — per hoc ipsum enim Christus gloriosam victoriam reportavit; unde dicitur [4]: *Factus est principatus super humerum eius;* in quo certe Dei erga Filium suum maior dilectio patescit.

3. — **Quaestio II.** — *Utrum Deus plus diligat angelum quam hominem?*

Resp. Si sit sermo de utraque substantia communiter accepta secundum conditionem naturae, sic angelus melior est homine et plus a Deo diligitur. Unde de homine dicitur [5]: *Minuisti eum paulo minus ab angelis.* — Sed exinde non sequitur quod Deus debuerit assumere naturam angelicam; assumptionis enim congruitas ex parte naturae assumptae desumitur, non modo pensata eius dignitate, sed maxime eius indigentia et

1. Eccli., XIII, 19. — 2. Phil., II, 9. — 3. Rom., VIII, 32. — 4. Is., IX, 6. — 5. Ps. VIII, 6. Advertendum est verba ista, a regio Psalte dicta ad exaltandum generaliter hominem quem ad angelicae naturae confinia Deus elevavit, a S. Paulo recitari (Hebr., II, 9) ad declarandam Christi humiliationem, ab acerba eius passione derivandam: in quo profecto sententiam de multiplici sensu litterali in S. Scriptura evidenter confirmatam habemus.

necessitate ; unde humanam naturam Deus assumpsit, licet esset angelicâ inferior, quia maiori necessitate redemptionis illa prae ista tenebatur. Sic bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano.

Quod si sit sermo de utraque natura communiter secundum ordinem ad gratiam et gloriam, aequalitas invenitur, cum eadem sit mensura hominis et angeli [1] ; ita tamen quod quidam homines quibusdam angelis, et quidam angeli quibusdam hominibus potiores inveniuntur.

Sed si agatur de illa singulari humana natura quam Dei Verbum assumpsit in unitate personae, certe Deus illam plusquam omnes angelos diligit, et ipsa melior est, maxime ratione unionis, quam omnes angeli simul ; unde dicitur [2] : *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit* [3].

4. — * **Quaestio III.** — *Utrum Christus plus dilexerit Petrum quam Ioannem?*

Dubitandi occasio desumitur ex eo quod videtur Petrus fuisse melior Ioanne, quia plus Christum diligebat, unde Dominus, hoc sciens, illum interrogavit, dicens : *Simon Ioannis, diligis me plus his* [4] ? Ex altera tamen parte, Christus videtur plus dilexisse Ioannem quam Petrum ; nam, ut ait Augustinus [5] : *Hoc signo* [6] (IOANNES) *discernitur a caeteris* (discipulis), *quos utique omnes diligebat : quid ergo, nisi amplius se dilectum, cum hoc diceret, volebat intelligi ?*

Plures huic quaesito solent a Patribus responsiones dari. — *Prima* est Augustini, hoc ad mysterium referentis, dicendo [7] quod vita activa, quae significatur per Petrum, dummodo sane a contemplativa omnino seiuncta non sit, plus diligit Deum quam vita contemplativa sola, quae per Ioannem si-

1. Ad hanc rem refert S. Thomas locum APOC., XXI, 17 ; *Mensura hominis, quae est angeli ;* at sensus sacri Textus videtur esse angelum, in mensurando muro civitatis, usum fuisse non mensura hominibus ignota, sed apud homines usitata. — 2. HEBR., II, 16. — 3. Ad 2m. — 4. Io., XXI, 15. — 5. IN IO. EVANG., tract. CXXIV, n. 4, sup. c. XXI, v. 22: *Sic eum volo manere*, etc., t. III, pars II, p. 820. — 6. Nempe designativo saepius usitato in relatione ad ipsummet Ioannem: *Quem diligebat Iesus.* — 7. Loc. cit., nn. 5, seqq.

gnificatur; quia magis sentiens praesentis vitae angustias, aestuantius ab eis liberari desiderat et ad Deum ire. Contemplativam vero vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa.

Altera est eorum qui volunt quod Petrus plus dilexerit Christum in membris, capiti tamen iunctis, et hoc modo quod ipse a Christo plus fuerit dilectus, unde Christus ei Ecclesiam commendavit; de Ioanne vero dicunt quod plus dilexerit Christum in seipso; et sic etiam quod plus fuerit ab eo dilectus, unde ei Christus moriens commendavit Matrem.

Alii dicunt incertum esse uter Apostolorum, Ioannesne an Petrus, plus Christum dilexerit amore charitatis, et similiter incertum esse uter a Deo plus fuerit dilectus in ordine ad maiorem gloriam vitae aeternae; sed Petrus dicitur plus Christum dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem vel fervorem: Ioannes vero plus dilectus quantum ad quaedam consuetudinis indicia et familiaritatis officia, quae Christus ei magis demonstrabat propter eius iuventutem et puritatem.

Demum *aliqui* dicunt quod Christus magis dilexerit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis, Ioannem vero plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuisset melior et magis dilectus, Ioannes vero secundum quid.

Sed quidquid sit de probabilitate harum sententiarum, quae quidem inter se minime pugnant, sed conciliari utique possunt, et abundantem piae meditationi materiam praebent, haud praetereunda animadversio est qua S. Doctor praesens argumentum claudit, scilicet, praesumptuosum videri hoc velle absolute diiudicare, quia, ut dicitur[1]: *Spirituum ponderator est Dominus*, et nemo alius[2].

5. — Quaestio IV. — *Utrum Deus plus diligat poenitentes quam innocentes?*

1. Prov., XVI, 2. — 2. Ad 3m.

Resp. Eos Deus sive sint innocentes, sive sint poenitentes magis diligit, qui plus habent de gratia, poenitentes enim et innocentes se habent sicut excedentia et excessa ; sed tamen caeteris paribus innocentia dignior est et magis dilecta, cum poenitentia sit secunda post naufragium tabula, ut ait S. Hieronymus [1].

Nec obstat quod Deus dicatur plus gaudere de poenitente quam de innocente, secundum illud [2] : *Dico vobis quod maius gaudium erit in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quam super nonaginta novem iustis qui non indigent poenitentia*, — hoc enim dicitur, vel quia plerumque poenitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt, secundum illud quod dicit S. Gregorius [3], quod *dux in praelio plus eum militem diligit qui, post fugam reversus, hostem fortiter premit, quam illum qui nunquam terga praebuit, et nunquam aliquid fortiter gessit.* — Vel dicitur Deus plus gaudere de poenitente quam de innocente, quia aequale donum gratiae plus est, comparatum poenitenti qui meruit poenam, quam innocenti qui non meruit, sicut centum marchae maius donum est si dentur pauperi, quam si dentur regi [4]. — Potest et alia adduci ratio, nempe quia pluris aestimare solemus rem noviter inventam, et illâ iterum habitâ magis gaudere, propter tristitiam quam de illius amissione experiebamur [5].

6. — Quaestio V. — *Utrum Deus magis diligat iustum praescitum quam peccatorem praedestinatum ?*

Resp. Licet peccatori praedestinato Deus aliquando daturus sit maius bonum quam iusto praescito, simpliciter tamen dicendus est Deus magis diligere iustum praescitum quam peccatorem praedestinatum. Ratio est, quia bonitas eius qui a Deo amatur est pensitanda secundum illud tempus quo aliquod bonum ei datur ex divina bonitate. Ergo peccator praedestinatus melior quidem erit secundum illud tem-

1. In Isa., C. III, 9. — 2. Luc., XV, 7. — 3. Homil. XXXIV in Evang., Basil., t. II, p. 475. — 4. Ad 4^m^. — 5. Cf. Luc., loco cit.

pus quo ipsi ex divina bonitate dandum erit maius bonum; sed cum illud nondum habeat, melior illo est qui actualiter tale bonum sibi collatum habet, licet hic sit aliquando hoc bonum amissurus. Sicut ergo in peccatore fuit aliquod tempus quo nec bonus nec malus erat, id est antequam esset, et futurum est tempus quo melior existet, id est cum actu gratiam et gloriam habebit, ita, dum peccator est, peior est, et ita a Deo amari non potest[1].

1. Ad 3m. De amore Dei egregium conscripsit S. Franciscus Salesius librum cui titulus : *Traité de l'amour de Dieu,* in quo opere suavis ille Doctor, mira unctione et eruditione pari, argumentum de divina dilectione in relatione ad Dei opera ad extra pertractat : quod sane opus non legisse theologum pudet.

QUAESTIO OCTAVA

(XXI)

DE IUSTITIA ET MISERICORDIA DEI

Prologus

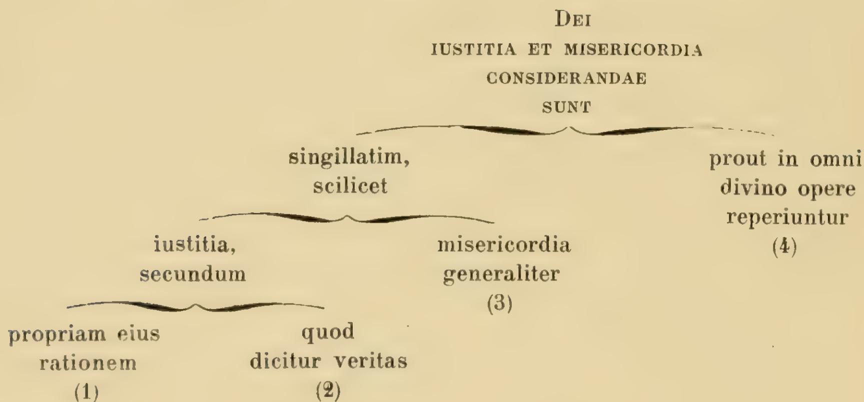
1. — **Ratio quaestionis.** — Post considerationem de amore Dei, subnectitur, iuxta superius promissa, consideratio de iustitia et misericordia eius, hac scilicet ratione, quia etiam in ethicis institutionibus quaestionem de passionibus suscipere solet alia, quae est de habitibus sive bonis sive malis, investigatio.

Porro, ut de virtutibus theologicis nil dicamus, fides enim et spes in Deo esse nequeunt, charitas autem est ipsemet Dei amor, habituum alii ad vim intellectivam, sicut scientia et ars, alii vero ad appetitum spectant. Et de illis quidem sufficiens fuit tradita notio, ubi de divina scientia actum est, cui mox accedet quod in subsecutura quaestione de providentia disputabitur, quae ponitur pars prudentiae ; virtutum autem moralium, id est quae ad appetitum pertinent, quaedam sunt circa passiones, ut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram ; unde quia, ut dictum est, nec passiones in Deo sunt, nec appetitus sensitivus, in quo sunt huiusmodi passiones sicut in subiecto, ideo virtutes istae Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram.

Quocirca non erit hic agendum nisi de illa virtute morali quae est circa operationes, non quidem circa operationes quasdam civiles, ridiculum enim est Deum secundum politi-

cas virtutes laudare, ut ait Philosophus [1], sed circa operationes quae Deum condecent: unde de iustitia Dei solummodo agemus, cui tamen aliquid adiungetur de liberalitate et magnificentia [2]. Sed ne divinae iustitiae severitas plus aequo exageretur, huic quaestioni altera quaestio de Dei misericordia subnectetur, ut investigetur quomodo iris divinae clementiae iustitiae rigorem temperet [3].

2. — **Ordo quaestionis.** — In quo, hic ordo sequendus erit, ut primo distinctim de iustitia et misericordia agatur (1-3). et secundo ostendatur utramque simul in omni Dei operatione reperiri (4). Et quidem quantum ad primum, demonstrandum erit quod tum iustitia (1-2), tum misericordia (3) in Deo sunt; sed quoniam divina iustitia constituit ordinem in rebus conformem rationi divinae sapientiae, hinc non modo erit statuendum quod in Deo est iustitia (1), sed etiam quod iustitia Dei est veritas (2).



Hinc in hac quaestione quatuor quaeruntur:

Primo. Utrum in Deo sit iustitia.

Secundo. Utrum iustitia eius veritas dici possit.

Tertio. Utrum in Deo sit misericordia.

Quarto. Utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

1. L. X ETHIC., c. 8. — 2. Art. 1, ad 1m. — 3. Cf. GEN., IX ; APOC. IV, 3.

ARTICULUS I. — *Utrum in Deo sit iustitia.*

1. — **Quo sensu iustitia hic sumatur.** — Ex dictis supra [1], iam satis apparet non hic sumi iustitiam prout dicit cumulum omnium virtutum, sed prout unam specialem virtutem moralem nominat. Satis quippe compertum remanet, ex iis quae ostensa fuere in prima huius tractatus parte, esse in Deo omnes perfectiones, et sic nullam ei deesse virtutem, saltem earum quae imperfectionem in suo conceptu non involvunt: unde iustitiam hic sumi oportet, quatenus singularem quamdam virtutem indicat, propriâ differentiâ ab aliis signatam.

2. — **Quid sit iustitia.** — At vero iustitia, quam legisperitae definiunt [2], *perpetuam et constantem voluntatem ius suum unicuique tribuendi* [3], est proprie circa ea quae sunt ad alterum, sicut circa propriam materiam; et est *habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti* [4], in quantum facit ut unicuique quod iustum est tribuatur. Unde ex sua ratione hoc habet, quod sit ad alterum, dicente Tullio quod *iustitiae ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continetur* [5].

Ex quibus constat deberi iustitiae, inter omnes virtutes morales, praeeminentiam; unde ait idem Tullius [6]: *In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur*; et Aristoteles [7]: *Praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.*

3. — **Iustitiae distributio.** — Est autem iustitia alia *generalis*, quae ordinat hominem ad bonum commune, quae et *legalis* dicitur, praecise quia ad legem pertinet ordinare

1. Prol. huius quaest. — 2. L. X, ff. DE IUSTITIA ET IURE. — 3. Cf. 1 2ae, Quaest. LVIII, art. 1. — 4. L. V ETHIC., c. 5. — 5. L. I DE OFFIC. — 6. Lib. cit. — 7. L. V ETHIC., c. 1.

ad bonum commune ; alia vero *particularis*, quae ordinat hominem ad alium singulariter consideratum. Illa respicit commune bonum ut proprium obiectum, et ita est in principe principaliter, auctoritative et quasi architechtonice, in subditis vero secundario et quasi administrative ; haec autem habet pro obiecto bonum vel ipsius qui iustus est, vel alicuius singularis personae.

Rursus iustitia particularis bipartitur : alia consistit in mutua datione et acceptione, sicut est illa quae exercetur in emptione et venditione et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus, constituens veluti quantitatum aequalitatem arithmeticam, et dici solet *iustitia commutativa*, seu directiva commutationum vel communicationum. Alia autem aequalitatem secundum quantitatem geometricam servans, consistit in distribuendo ; et exercetur in hoc quod gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem; et haec vocatur *iustitia distributiva* [1]. Rursus iustitia distributiva alia est *remunerativa*, alia *vindicativa*, secundum quod aut pro meritis praemia, aut pro culpis poenas decernit.

4. — PROP. — α) **Licet iustitia commutativa Deo proprie non competat,** β) **competit tamen ipsi iustitia distributiva.**

Prob. 1ª Pars verbis S. Thomae [2]: *Iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest, cum ipse a nullo aliquid accipiat, unde:* QUIS PRIOR DEDIT ILLI ET RETRIBUETUR EI [3]? *Et:* QUIS ANTE DEDIT MIHI UT REDDAM EI [4]? Revera, nulla inter Deum et hominem potest commutatio locum habere, nec potest homo Deo quicquam dare, quin illud iam sit divinae Maiestatis, secundum illud: *Quid autem habes quod non accepisti* [5]? Unde Ecclesia in collecta canit [6]: *Deus virtutum, cuius est totum quod est optimum.*

Hoc tamen non tollit quominus aliquis actus iustitiae commutativae in Deo ponatur, scilicet per similitudinem, qui

1. Cf. 2, Dist. XXVII, art. 3. — 2. L. I C. Gent., c. 93. — 3. ROM., II, 35. — 4. IOB., XLI, 2. — 5. 1 COR., IV, 7. — 6 Dominica sexta post Pentecost.

quidem actus non in commutandis ad invicem rebus exerceatur, sed in retribuendo aequalibus meritis aequales poenas ; unde idem Angelicus tradit malorum punitionem, secundum quod ad publicam iustitiam spectat, actum esse iustitiae commutativae [1].

5. — **Prob. 2ª Pars.** — Quemadmodum ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat adesse in gubernante iustitiam distributivam, ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, hanc Dei iustitiam demonstrat. Hinc in libro de *divinis nominibus* legimus [2] : *Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

6. — **Scholion.** — Porro, contendimus inveniri in Deo iustitiam hoc modo acceptam, *formaliter* et *proprie*, cum dicat summam aequitatem et rectitudinem, quam Deus servat in illis omnibus decernendis quae in mundi gubernatione locum obtinent. Unde Sacrae Scripturae plenae sunt documentis ad iustitiam divinam commendandam, quae et constanter exhibetur tanquam reformativa nequitiae et iniustitiae hominum. Sic quippe legimus [3]: *Iustus Dominus et iustitias dilexit;* pariter [4] : *Cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo* [5]; similiter [6] : *Iustitia illius in filios filiorum ;* denique, ne in longiora abeat hic sermo, satis erit citasse psalmum centesimum decimum octavum, qui totus est de hoc argumento, ita quod auctoritatem Scripturae hac in re claudere valeamus hoc loco [7]: *Iustitia tua sicut montes Dei* (id est, res altissima est) ; *iudicia tua abyssus multa.* — Praeclara autem exempla divinae iustitiae relate ad homines videre est tum in patriarchis, ut in Noë conservatione, aut Ioseph exaltatione, tum sub lege mo-

1. 2 2ae, Quaest. CVIII, art. 2, ad 1m. — 2. C. VIII. — 3. Ps. X, 8. — 4. Ibid., LXXIV, 3. Circa huius versiculi sensum, vide BAINVEL, S. I., Les contresens bibliques, Paris, p. 87. — 5. Hebraismus hic est, pro *cum summa iustitia.* — 6. Ibid., CII, 17. — 7. Ibid., XXV, 7.

saica, ut in Tobia et Susanna, tum potissime in aetate christiana, ut in apostolis et martyribus, eorumque tyrannis.

In quo quidem Deus non velut exlex reputandus est, sed certa norma ducitur. quae quidem aliud non est, nisi idipsum quod suae sapientiae ratio dictat. Nam sicut nos, quod secundum legem facimus. iuste facimus, ita Deus, quidquid secundum suam voluntatem facit, iuste facit. Atqui Deus *operatur omnia secundum consilium voluntatis suae* [1]; cum autem aliquid esse in voluntate nequeat, quin praehabeatur in intellectu, bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ideo necesse est ut Deus cum iustitia agens, agat secundum normam sapientiae suae, non sicut nos, qui legi alicuius superioris adstringimur: Deus autem ipse sibi lex est [2].

7. — **Iustitia vindicativa.** — Est autem in Deo ponenda, et quidem proprie, iustitia vindicativa, quae respicit poenas condignas pro delictis decernendas, quemadmodum iustitia remunerativa respicit praemia pro meritis debita. Illa siquidem ordinis violati instauratrix est, in quantum humiliationem et afflictionem prosequitur in eo qui legem contempsit, propriae cupidini indulgendo: sicque aut peccantis emendationem vel cohibitionem procurat, aut saltem offensae maiestatis honorem restituit; unde ait Angelicus [3]: *Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae hoc requirit.* Cum hoc tamen stat quod Deus culpas, absque satisfactione, absolute loquendo, possit remittere: quandoquidem superiorem se non habet, cuius ius sic agendo laedat: unde *si dimittat peccatum quod habet rationem culpae ex eo quod contra ipsum committitur. nulli facit iniuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione. misericorditer et non iniuste agit* [4].

1. Ephes., I, 11. — 2. Ad 2m. — 3. 1 2ae, Quaest. LXXXVIII, art. 3, ad 3m. — 4. De iustitia vindicativa in Deo haec scribit Scheeben (Op. cit., p. 723, n. 634). *Bezüglich der strafenden Gerechtigkeit Gottes insbesondere ist es katholische Lehre, dass dieselbe über den unbussfertigen Sünder nicht etwa bloss medicinelle Strafen verhängt, oder überhaupt die Strafen nur im Interesse der*

8. — * **Iustum et bonum.** — Quod si velit comparari *iustum* cum *bono*, facile invenietur quod de ratione quidem boni non est respicere actum, de ratione autem iustitiae est ordinare ad actum ; nam aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est, unde dicit Boetius [1] *quod bonum essentiam, iustum vero actum respicit.* — Et propter hoc iustitia, sicut et fortitudo utilissimae virtutes sunt societati, et haec quidem in bello, illa autem in bello et in pace ; et propterea iustos et fortes maxime honorare consuevimus, ut habet Philosophus [2].

Attamen, licet iustitia actum respiciat, non tamen per hoc excluditur quin in Deo sit ipsamet Dei essentia; nam et illud quoque, quod est de essentia alicuius rei, potest esse principium actionis. Unde iustitia Dei, quatenus est principium actionis divinae bonitatis ad extra, ratione tantum differt a divina bonitate ; et ideo bonum ad iustum comparatur, sicut generale ad speciale [3].

9. — * **Quaestio.** — Quae cum ita sint, quoniam actus iustitiae est debitum reddere, Deus autem nulli ponitur debitor, quaeri opportune potest, *quonam sensu Deus dici possit debitum reddere?*

Ad quod solvendum advertendum est differentiam debiti ab eo quod liberum est, in hoc consistere, quod liberum est quod sui causa est, debitum autem quod est alicuius, eo quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini et non e converso ; unde in nomine debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis respectu ad illud ad quod res debita ordinatur.

Porro, duplex ordo in rebus considerari potest : alius,

Creatur verfügt, sondern dass Gott die Strafen zur Ausgleichung der verletzten Ordnung und speziell auch zur Ausgleichung der ihm durch die Sünde zugefügten Injurie, folglich im strengsten Sinne des Wortes als vindicative Strafe verhängt.

1. L. de Hebdom. — 2. L. I Rhetor., c. 9. — 3. Ad 4m. De relatione iustitiae ad sanctitatem, vide quod scripsimus in tr. de S. Ioseph, P. II, art. 4, n. 13.

quo aliquod creatum ad aliud ordinatur; alius vero quo omnia creata ordinantur ad Deum. Primo modo, partes ordinantur ad totum, accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad finem suum. Secundo modo, totum universum ad primum ens increatum ordinatur, ut ad principium et finem. Ergo et debitum potest dupliciter attendi in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur rei creatae, aut secundum quod aliquid Deo debetur, et utroque modo Deus debitum reddit, aliter tamen et aliter.

Et primo quidem, quando Deus dicitur reddere debitum secundum quod sibi aliquid debetur, attenditur quaedam condecentia bonitatis et operationis divinae, secundum quam debitum est Deo ut impleatur ordo eius sapientiae et voluntatis, et ut sua bonitas manifestetur: sed hoc modo Deus non est debitor nisi sibimetipsi sensu latiori. Secundo autem modo, Deus reddere debitum dicitur, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis, sicut debitum rebus Deus reddit, quando in illis causat id quod ad ipsas ordinatur, sicut cum homini manus dat, et disponit ut ei alia animalia deserviant. Sed hoc modo, licet Deus debitum alicui det, non tamen propterea ipse est debitor, quia, cum hoc unicuique debeatur, quod est ad ipsum ordinatum secundum ordinem divinae sapientiae, consequenter hoc debitum ex primo dependet, et sic non Deus ad alia ordinatur, sed potius alia ad ipsum, et ita iustitia in hoc casu nominat retributionem pro meritis. Utrumque modum complectens S. Anselmus, dicit[1]: *Cum punis malos, iustum est, quia illorum convenit: cum vero parcis malis, iustum est, quia bonitati tuae condecens est*[2].

Ad quod ulterius intelligendum, considerandum est quod in prima et universali rerum productione, non potuit supponi debitum, nisi debitum cuiusdam condecentiae ipsius Dei in ordine ad suam scientiam, voluntatem et bonitatem. Tunc enim nihil praesupponebatur; cum vero actus iustitiae

1. In Proslogio, c. X. — 2. Ad 3m.

sit reddere unicuique quod suum est, actus autem quo primo aliquid suum alicuius efficitur, praecedat iustitiae debitum et non possit esse actus iustitiae, sicut labor quo quis meretur, praecedit retributionis debitum et non est iustitiae actus, — hinc prima rerum creatio ex debito iustitiae non procedit, unde dicitur [1] : *Quis autem dedit mihi ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt;* et S. Augustini solemnis sententia est : *Quia Deus bonus est, sumus.*

In productione vero alicuius particularis creaturae, iustitiae debitum potest attendi, secundum quod fit comparatio posterioris ad prius, aut viceversa, prioris ad posterius ; posteriora enim ex prioribus debitum trahunt, cum debitum sit ut, positis causis, habeantur actiones per quas producantur effectus ; debitum quoque est, e converso, medicinam praecedere, ad hoc quod sanitas consequatur. Quocirca triplex debitum conditionale, non absolutum, in rerum constitutione potest distingui : aliud, a tota rerum universitate ad quamlibet partem eius ; aliud, ab aliquibus partibus relate ad alias, sicut si homo esse debeat, ergo et corpora caelestia et plantae ; aliud demum, in unaquaque individuali natura, ut scilicet constet ex propriis partibus et accidentibus, sicut quod homo constet anima et corpore [2]. Sed in nullo ex hisce debitis reddendis, Deus debitor est, sicut nec meritum nostrum Deum nobis debitorem facit. *Quia actio nostra,* ait S. Thomas [3], *non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur* [4].

Sed et praemium vitae aeternae, quale Deus usque in finem perseveraturis daturum se esse spopondit, non ex stricto

1. Iob, XLI, 2. — 2. L. II C. Gent., cc. 28 et 29. — 3. 1 2ae, Quaest. CXIV, art. 1, ad 3m. — 4. Hinc apparet nimis crude a Mivart dictum fuisse : *God, as just, owes to each man (who is to be held responsible) sufficient information as to his duty in every trial he encounters... ; secondly, he owes to each man sufficient aid,* etc. Happiness in Hell, XIXth Century, n. 190, Dec. 1892, p. 908 Nimirum, verba ista sensum faciunt, Deum esse homini debitorem, quo quidem divinae altitudini haud modica iniuria irrogatur.

iure ipse reddit, sed ex iure quod fundatur in eius summa fidelitate; ita quod si illud nobis non redderet, non nobis iniuste, quanquam sibi contrarie, ageret; unde meritum nostrum de condigno, potiusquam in natura operum a nobis factorum, fundatur in promissorum divinorum infallibilitate [1]; Deus enim operibus cum gratia factis praemium vitae aeternae repromisit.

10. — **Liberalitas et magnificentia in Deo.** — Praeter iustitiam ponuntur etiam in Deo, et quidem proprie, tum *liberalitas*, quae est circa dationes, non perceptâ inde aliqua utilitate, tum *magnificentia*, quae est circa opera magnis sumptibus complenda.

Nec obstat quod, in prima secundae [2], tum liberalitas tum magnificentia, utpote respicientes bonum interiori virtute apprehensum ad hominem pertinens secundum seipsum, ponantur in appetitu sensitivo, et illa quidem in appetitu concupiscibili, haec autem, utpote respiciens bonum cum aliqua arduitate, in appetitu irascibili; hoc enim non est nisi ex conditione subiecti, id est hominis, non autem formaliter de ratione virtutum huiusmodi in se acceptarum, quae utique sic in appetitu intellectivo inveniri possunt: et liberalitas quidem, secundum quod Deus in bonorum suorum profusione mensuram praeterire videtur, nulla inde utilitate sibi succrescente, magnificentia vero, secundum quod in suis operibus complendis divitiarun suarum veluti inaestimabiles thesauros elargitur. Hinc legimus in Scripturis [3]: *Quis similis tui in fortibus, Domine? Quis similis tui, magnificus in sanctitate, terribilis atque laudabilis, faciens mirabilia?* Pariter [4]: *Tua est, Domine, magnificentia et potentia, et gloria atque victoria, et tibi laus.* Et [5]: *Multiplicasti magnificentiam tuam, et conversus consolatus es me* [6].

11. — **Severitas Dei.** — Iustitiae affinis est severitas, quae

1. Intellige, promissa sive explicita, sive implicita, seu aequivalenter talia. — 2. Quaest. LXI, art. 5. — 3. Exod., XV, 11. — 4. I Paral., XXIX, 11. — 5. Ps. LXX, 21. — 6. Cf. ad 1m.

respicit exteriorem inflictionem poenarum, circa quam iudex inflexibilem se, recta ratione requirente, exhibeat [1]; de qua re ait Paulus [2] : *Vide ergo bonitatem et severitatem Dei : in eos quidem qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate, alioquin et tu excideris.* — Cavendum tamen est ne severitas cum *crudelitate* confundatur, cuius proprium est ut sit dispositio animi ad poenas magis augendas, unde superabundantiam in poenis exigendis importare videtur; pariter a *saevitia* vel *feritate* longe differt, secundum quam quis, in poenis inferendis, non considerat culpam eius qui punitur, sed potius delectatur in eius cruciatu [3].

ARTICULUS II. — *Utrum iustitia Dei sit veritas.*

1. — Quo sensu sumatur veritas. — Non hic sumitur veritas secundum quod est specialis quaedam virtus moralis, quae hominem in dictis et factis ita regulat, ut illum non sinat se demonstrare aliter quam sit, et solet dici etiam *veracitas*, quae consistit in conformitate signi ad significatum ; hanc enim aliam esse virtutem a iustitia abunde constat [4]. Sed sumitur veritas secundum quod consistit in adaequatione intellectus et rei, de qua supra fuse tractatum est [5].

2. — Distinctio. — Ubi recoluisse iuvabit discrimen quod est inter intellectum qui est causa rei, et comparatur ad rem sicut regula et mensura, et intellectum qui accipit scientiam a rebus, et ad res comparatur sicut regulatum et mensuratum. Porro, quando intellectus est regula et mensura rerum, veritas in hoc consistit, quod res adaequantur intellectui, sicut artifex dicitur facere verum opus, quando illud concordat regulae artis ; dum e contra, quando res sunt mensura et regula intellectus, veritas in hoc consistit, quod intellectus potius adaequatur rei, sicut in nobis accidit, saltem relate

1. 2 2ae, Quaest. CLVII, art. 2, ad 1m. — 2. Rom., XI, 22. — 3. Cf. 2 2ae, Quaest. CLIX, art. 1 et 2. — 4. Ad 2m. — 5. Quaest. XVI.

ad res naturales: ex hoc enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera est vel falsa.

3. — PROP. — **Iustitia Dei convenienter nominatur veritas.**

Prob. In eo, cuius veritas est regula, lex, et mensura rerum, idem est iustitia et veritas: nam veritas, ut dictum est, consistit in conformitate rei ad intellectum, iustitia autem praecise in hoc versatur, quod opera iusta conformentur legi secundum quam fieri debent, sicut artificiata conformari debent ad artem secundum quam fiunt; unde recte dicitur quod in eo in quo veritas est regula, lex et mensura rerum, in eo quoque ipsa iustitia veritas sit oportet. Atqui veritas divini intellectus est mensura, regula, et lex omnium rerum. Ergo in Deo iustitia convenienter nominatur veritas.

Hinc in Sacra Scriptura [1], veritas expresse pro iustitia ponitur: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi.* Et antea dictum fuerat [2]: *Universae viae Domini misericordia et veritas;* et [3]: *Domine, in caelo misericordia tua, et veritas tua usque ad nubes;* denique [4]: *Misericordiam et veritatem eius quis requiret.* Quod etiam alio loco pulchre repetitur [5]: *Misericordias Domini in aeternum cantabo; in generationem et generationem annuntiabo veritatem tuam in ore meo.*

4. — **Scholion.** — Attamen, cum reali identitate, salvatur rationis discrimen inter iustitiam et veritatem in Deo. Nam veritas, cum non respiciat nisi legem regulantem, ponitur tantum in ratione vel intellectu; iustitia autem ulterius importat imperium, quo opera regulantur secundum legem, et quantum ad hoc ponitur in voluntate [6].

1. Psal. LXXXIV, 11. — 2. Ibid., XXIV, 10. — 3. Ibid., XXXV, 6. — 4. Ibid., LX, 8. — 5. Ibid., LXXXVIII, 1, 2. — 6. Ad 1m. De divinae iustitiae operibus plura fuse et eleganter edisserit Lessius, in percelebri libro *de Perfectionibus divinis* (Lib. XII), inter quae opera digna sunt quae recenseantur *perditio angelorum rebellium, peccati primi hominis punitio, diluvium, excidium Sodomae, perditio Core, Dathan et Abiron, plagae aegyptiacae, strages Sennacherib, dolorosa Christi passio et mors, martyrium Deiparae, poenae huius vitae, purgatorium et infernus.*

ARTICULUS III. — *Utrum misericordia competat Deo.*

1. — **Quid sit misericordia.** — Misericordia, materialiter accepta, est species quaedam passionis quae ad tristitiam reducitur, eo quod qui misericors est, quasi *miserum cor* habens, per tristitiam afficitur alterius miseria, perinde ac si esset sibi propria, ubi per miseriam quilibet defectus intelligitur ; formaliter vero sumpta, est virtus, ex charitate orta illamque perficiens, quae inclinat voluntatem ad alienam miseriam efficaci adiutorio sublevandam : unde misericors operatur ad depellendos alterius defectus aut indigentias, quasi ista propria sibi essent. In misericordia autem sedulo distinguendum est id quod ad passionis affectum spectat, ab eo quod ad effectum eiusdem pertinet [1].

2. — PROP. I. — **Misericordia est Deo maxime attribuenda secundum effectum, non vero secundum passionis affectum.**

Prob. Licet tristari de alterius miseria non competat Deo, cui nihil mali accidere potest, tamen repellere aliorum defectus, et supplere eorum indigentias, Deum maxime condecet, qui est infinita bonitas. Atqui hoc est quod intelligitur nomine misericordiae, sumptae quantum ad effectum, non quantum ad passionis affectum. Ergo misericordia sic accepta Deo maxime competit.

Ubi inculcari debet id, quod pro omnibus quidem passionibus valet, nempe non debere misericordiam Deo tribui, secundum id quod est quasi materiale in ipsa, nempe secundum passionis affectum [2], sed solum secundum id quod est quasi formale, nempe sublevationem alienae miseriae ; cum

1. Cf. 2 2ae, Quaest. XXX. — 2. Ad 1m.

autem nulla in hoc includatur imperfectio, ideo proprie, non metaphorice, misericordia ponitur in Deo [1].

3. — **Scholion.** — Porro miseria depelli nequit, nisi per aliquam perfectionis elargitionem: ad divinam igitur bonitatem, secundum quod eam in res alias a se Deus diffundit, spectat misericordiam exercere. — Sed notandum est quod elargiri rebus perfectiones, diversimode ad Dei bonitatem, iustitiam, liberalitatem, et misericordiam spectat. Et quidem, secundum quod perfectionum communicatio absolute consideratur, ad *bonitatem* pertinet; secundum autem quod perfectiones rebus dantur secundum earum proportionem, ad *iustitiam* spectat; in quantum vero Deus non attribuit rebus perfectiones propter propriam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem et aliorum utilitatem, pertinet ad *liberalitatem*: demum, in quantum Deus rebus perfectiones elargitur ad tollendum earum defectum, ad *misericordiam* proprie refertur [2].

4. — **Auctoritates.** — Omnino pulcherrima sunt et sexcenties in Sacris Scripturis replicata ea quibus divinae misericordiae praeconia celebrantur, quibus eorum blasphemia abundantissime retunditur, qui Deum tanquam crudelem quemdam despotam aut tyrannum desipientes confingunt.

Sic enim legimus [3]: *Deus susceptor meus es; Deus meus, misericordia eius praeveniet me*; et rursus [4]: *Miserator et mi-*

1. Ex hoc patet respui debere talem divinae misericordiae conceptum, quo Deus exhibeatur ab ipsamet creaturarum miseria, maxime morali, motus ad illorum miserendum; unde haud approbanda sunt huiusmodi verba (*Le Rigorisme, le nombre des élus*, A. Castelein, Paris, 1899, p. 255): *Cette passion... incline Dieu à une immense pitié.* Caveant quoque concionatores oportet ne, aurae popularis captandae desiderio abrepti, Dei iustitiâ penitus praetermissâ, falsum de eius misericordia conceptum auditoribus ingerant. Quid in hac re sit decernendum, statuetur prop. II. — 2. Egregie Lessius, in citato opere (l. XII, plura divinae misericordiae opera recenset, v. gr., *Incarnationem, caelestem Christi doctrinam, liberationem a peccato, adoptionem filiorum, sacramenta*, etc., quibus profecto addi debet *gloriosae Deiparae patrocinium.* — 3. Ps. LVIII, 10, 11. — 4. Ps. CX, 4.

sericors Dominus; pariter in speciali psalmo [1], in viginti sex quibus constat versiculis, eadem iugiter contestatio repetitur: *Quoniam in aeternum misericordia eius.* Iterum, Deus ab Apostolo vocatur *Pater misericordiarum et Deus totius consolationis* [2]; et in quadam Ecclesiae collecta de eo dicitur quod *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserendo manifestat* [3].

5. — PROP. II. — **Per divinam misericordiam, nec Dei iustitia relaxatur, nec illud praetermittitur, quod ad divinam iustitiam spectat.**

Revera, cum Deus cum aliquo misericorditer agit, non contra iustitiam suam operatur, maxime cum scriptum sit [4]: *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest:* negaret autem seipsum, si iustitiam suam, quam servaturum se esse spopondit, transgrederetur. Nam, misericorditer agens, Deus supra iustitiam suam aliquid operatur; cuius rei exemplum esto in creditore, qui debenti centum denarios, ultro bis centum eroget de suo: nimirum taliter operans, contra iustitiam non facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur.

Similiter cum quis irrogatam iniuriam ultro remittit, iustitiae praeceptis non contradicit, sed supra illam aliquid quodammodo operatur: qui enim aliquid remittit, illud quodammodo donat, unde misericordia ad donationem quadan-

1. Scil. CXXXV. — 2. 2 Cor., I, 3. — 3. Dominica X post Pentec. Huc referri potest quod Ecclesia, in hymno *Iesu dulcis memoria*, de Verbo Incarnato, eius misericordiae suavitatem extollens, canit:

Iesu, Rex admirabilis,
Et triumphator nobilis,
Dulcedo ineffabilis,
Totus desiderabilis;
Quando cor nostrum visitas,
Tunc lucet ei veritas,
Mundi vilescit vanitas,
Et intus fervet charitas.

— 4. 2. Tim., II, 13.

tenus reduci valet, secundum illud S. Pauli [1] : *Donantes invicem, sicut et Deus in Christo donavit vobis;* et Dominus noster nos orare docuit [2] : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Ex quibus sequitur quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo, secundum illud [3] : *Superexaltat autem misericordia iudicium* [4].

ARTICULUS IV. — *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia.*

1. — **Praenotandum.** — Acturi in hoc articulo de mirabili nexu et colligatione divinae misericordiae et iustitiae, iuxta illud [5] : *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt*, in antecessum observamus, hic nos sumere defectum, circa quem repellendum ponitur misericordia, latiori sensu, id est, pro quocumque defectu, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed tantummodo defectus rationalis creaturae, quam solam contingit esse felicem : miseria enim felicitati opponitur.

2. — PROP. — **In omni opere Dei, misericordia et veritas sive iustitia, inveniuntur.**

α) Et primo quidem, quantum ad **iustitiam** hoc apparet. Nam, de ratione iustitiae est, ut diximus, debitum reddere. Atqui, cum debitum, quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum creaturae, utrumque in omni Dei opere adimpletur. Quod enim spectat ad debitum Deo, hoc patet : nam non potest Deus aliquid facere, quin suae sapientiae et bonitati conveniat, hoc enim est aliquid esse Deo debitum, quod scilicet divinae sapientiae et bonitati convenit.

1. Eph., IV, 32.— 2. Matth., VI, 12. — 3. Iac., II, 13. Hic locus proprie significat quod misericordia, quasi contendens cum iustitia in iudicio, illius superior et victrix evadet, perinde ac si dicatur : *Misericordia se exaltat supra iudicium,* quae interpretatio graeco textui conformior videtur, in quo legitur : *κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως*. — 4. Ad 2m. — 5. Psalm. LXXXIV, 11.

Rursus, quod debitum est creaturae Deus facit, cum omnia operetur secundum ordinem et proportionem unicuique convenientem, in quo iustitiae ratio hoc modo acceptae consistit. Et ideo in omni Dei opere oportet esse iustitiam.

3. — β) **Misericordia** quoque in omni Dei opere relucet. Revera, opus divinae misericordiae oportet praesupponi cuicumque operi divinae iustitiae. Nam in omni creatura, est aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependet, quae est ultimus finis omnium. Creaturae autem non debetur aliquid, nisi propter aliquod quod in ea praeexistat aut praeconsideretur, sicut in homine manui aliquid non debetur, nisi propter, verbi gratia, animam rationalem cui deservire debet, nec animae rationali aliquid debetur, nisi propter ipsum hominem, qui est propter bonitatem divinam. Unde, hoc propter quod aliquid creaturae debetur, est prius : cum autem non sit in infinitum procedere, ideo tandem aliquando necesse est ut deveniatur ad aliquid quod ex sola divinae voluntatis bonitate dependeat, quod est ultimus finis, in qua bonitate summa divinae misericordiae ratio reponitur.

Iamvero, causa prima oportet ut influat in effectum, immo immediatior invenitur effectui coniuncta, et vehementius in effectum influit, quam causa secunda, sicut virtus solis immediatior invenitur in germinatione plantae quam virtus, verbi gratia, humi, cum humus non agat, nisi in virtute solis. Unde ea ipsa, quae alicui creaturae deberi ponuntur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat, quam ipsâ rerum naturâ postulari videretur ; siquidem divina bonitas, in conferendo bonum rebus, omnem creaturarum proportionem excedit ; cum enim minimum quid sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, Deus tamen, ex abundantia largitatis suae, munifica manu beneficia sua in universum dispergit.

4. — **Auctoritas.** — Quod in omni divino opere misericordia simul et iustitia inveniantur, testis est integer Psal-

mus octogesimus quartus, qui totus est in explicanda ista mirabili consociatione iustitiae et misericordiae. Christus quoque, qui in Isaia praenuntiabatur tanquam iustitia cingendus[1], pulcherrimum in seipso hominibus documentum reliquit, nunquam deberi, in iustitia administranda, misericordiae temperamentum praetermittere. Signanter autem legitur[2] : *Universae viae Domini misericordia et veritas*; ubi, ut advertit Nicolai[3], ly *omnes viae* Theodoretus interpretatur administrationes omnes (οἰκονομίας πάσας) in remuneratione bonorum et malorum punitione. Cui simile quid profert Augustinus, dum *misericordiam* ad bonitatem qua Deus in primo adventu placabilis condonat peccata, *veritatem* vero ad iustitiam, qua merita iudicat incorruptus, ut in secundo adventu, refert.

5. — **Quaestio.** — *Quomodo misericordia appareat in reproborum damnatione, et iustitia in impiorum iustificatione?*

Resp. In reproborum damnatione apparet misericordia, non quidem in eo quod eorum poenam Deus totaliter relaxet, sed quia aliqualiter eam alleviat, dum eos punit citra condignum[4]. In iustificatione autem impiorum apparet iustitia, in eo quod culpas Deus relaxat propter Christi merita et peccatoris dilectionem, iuxta id quod de muliere peccatrice legitur[5] : *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Attamen, quia in reproborum damnatione evidentior apparet iustitia, in impiorum vero iustificatione misericordia, ideo specialius primum opus attribuitur iustitiae, alterum vero misericordiae : unde dicitur[6] : *Iudicium enim sine misericordia illi qui non fecit misericordiam.* — Pari ratione

1. Cap. XI. — 2. Ps. XXIV, 10. — 3. In h. l. — 4. Potest etiam bonitatis divinae ratio, in poenis decernendis, attendi secundum appropriata personarum, quo sensu ALIGHERIUS canit de inferno (Inf., c. III, 4, seqq.):

Giustizia mosse il mio alto Fattore,
Fecemi la divina Potestate,
La somma sapïenza e il primo amore.

— 5. LUC., VII, 47. Hanc fuisse MARIAM MAGDALENAM, Marthae et Lazari sororem, Angelicus Doctor, auctoritati S. GREGORII et liturgiae romanae adhaerens, agnoscit. — 6. IAC., II, 13. —

Apostolus, ad Romanos scribens [1], dum gentium conversionem misericordiae attribuit, iudaeorum accessum ad fidem adscribit iustitiae et veritati, hac scilicet de causa, quod aliqua iustitiae ratio apparet in conversione iudaeorum, quae non apparet in vocatione gentium, sicut quod salvati sint propter promissiones Patribus factas; licet tum in iudaeorum tum in gentium conversione utraque, nempe iustitia et misericordia miro foedere coniuncta appareat [2].

6. — **Advertendum.** — Notandum tamen est, id quod hic dicitur [3], nempe Deum punire *citra condignum*, non esse sic intelligendum, quasi in poenis decernendis iustitiae rationem praetermittat : nam, ut scribit S. Hieronymus [4], *peccatoribus reddit Deus iuxta vias suas, ut teneat iudicii veritatem;* et pariter S. Augustinus [5] : *In illo iudicio erit et misericordia... non in quemlibet, sed in eum... qui praerogavit misericordiam.* Unde Deum punire citra condignum, est illum in iustitiae dispensatione misericordiam non seponere, sive quae fundatur in infinito amore, sive quae bona peccatoris opera per gratiam in hac vita patrata, quodammodo respicit [6].

7. — **Scholion.** — Adverti etiam debet hanc doctrinam vel pro vita practica utilitate pollere, dum iustus certior redditur, in afflictionibus quas in hoc mundo patitur, nec Deum iniuste cum illo agere, nec infinitae misericordiae ordinem unquam praetermittere : siquidem, quod per afflictiones huius vitae boni aliquibus levibus peccatis purgentur, necnon ab affectu terrenorum in Deum magis erigantur, signum est Deum cum eis iuste quidem, misericorditer tamen agere. Unde S. Gregorius [7], loquens de bonorum aerumnis, ait quod dum mali *violenta illis multa inferunt, festinare ad superna compellunt* [8].

1. Cap. XV. — 2. Cf. ad 1m et 2m. — 3. Ad 1m. — 4. L. II Sup. Ezech. — 5. In Psalmo. XXXII, Enarrat. II, n. 11.— 6. Intellige, non positive, ad praemium, sed negative non ad diminutionem poenae peccato debitae, sed quia, secundum providentiae ordinem, assuefactio ad bona opera ex gratia de se impeditiva est maioris lapsus. — 7. L. XXVI Mor., c. 9.1. — 8. Ad 3m.

8. — **Difficultas.** — Iustitia et misericordia aliquid praesupponunt in suo opere. Atqui creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia. — *Prob. mai.* Nam iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam.

Resp. *Dist. mai.* Iustitia aliquid praesupponit sive in opere, sive in operante, *conc.;* semper in opere, *nego.* Pariter, misericordia aliquid praesupponit in suo opere, sive positive, sive negative, *conc.;* semper positive, *nego. Dist. min.* Creatio nihil praesupponit positive in opere, *conc.;* negative in opere et positive in operante, *nego. Nego conseq. et conseq.* — Nihil quidem praesupponitur creationi in rerum natura, praesupponitur tamen aliquid in Dei cognitione ; et secundum hoc salvatur in creatione ratio iustitiae, in quantum res in esse producitur secundum quod convenit divinae sapientiae et bonitati ; necnon aliquo modo misericordiae ratio salvatur, in quantum res de non esse in esse mutatur[1].

1. Cf. ad 4m. Plures hic recenseri queunt divinae perfectiones, de quibus saepius sermo est in S. Scriptura, quae tamen ad iustitiam et misericordiam facile possunt reduci, cuiusmodi sunt, *zelus*, ex quo Deus dicitur *zelotes* (Exod., XX, 5) ; *benignitas* (Rom., II, 4) ; *longanimitas* (2 Petr., III, 15) ; *patientia* (2 Thess,, III, 5) ; *mansuetudo* (Matth., XXI, 5), etc. De *liberalitate* et *magnificentia* Dei iam dictum est. Pulchra sunt quae de Dei *clementia* canit Ecclesia (Hymn. ad Vesp. in festo Ascensionis) :

Qua victus es clementia
Ut nostra ferres crimina ?
Mortem subires innocens
A morte nos ut tolleres ?

Has autem omnes simul perfectiones claudit in suo conceptu *sanctitas*, quam definit Augustinus, *ab omni immunditia liberam et perfectam omnino immaculatam iustitiam* (Contra Faust., 1, XXII, c. 22), de qua saepissime in Scriptura sermo recurrit, quamque Ecclesia in oratione proclamat. Cf. tr. de S. Ioseph, p. 192. Pratermissioni considerationis de hac perfectione debetur multorum errorum, tum circa Spiritum Sanctum, tum circa gratiam sanctificantem introductio, ut ait Scheeben (Op. cit., p. 734, n. 656): *In der Tat liesse sich leicht nachweisen, wie in der neueren deutschen Theologie der Mangel eines tieferen, physich realen und substanziösen Begriffes der Heiligkeit jede tiefere Auffassung der dritten Person in der Gottheit verhindert und eine grundfalsche Auffassung des Wesens der heiligmachenden Gnade herbeigeführt hat.*

QUAESTIO NONA

(XXII)

DE PROVIDENTIA DEI.

PROLOGUS

1. — **Ratio quaestionis.** — Secundum superius exposita, assumenda modo est de Dei providentia, necnon de praedestinatione tractatio: cum enim intellectum simul et voluntatem utraque notio respiciat, ideo ad eas expendendas procedendum est post considerationem eorum quae ad voluntatem absolute pertinent. Itaque primo de providentia quae, tanquam generalior, omnia universaliter respicit, sermo instituetur; secundo autem loco, agetur de praedestinatione, et huic contraria reprobatione, una cum eis quae praedestinationem consequuntur: haec enim respiciunt specialiter homines consideratos in ordine ad finem vitae aeternae, id est, ad aeternam salutem.

2. — **Quid ad providentiae rationem spectet.** — Porro, circa providentiam, hoc primo notandum est, nempe eam esse in intellectu, sed praesupposita finis voluntate; nam, cum ad providentiam pertineat praecipere de iis quae agi debeant propter finem, hoc omnino fieri nequit, nisi agens finem velit, quod profecto ad voluntatis actum pertinet.

Ad quod intelligendum, ulterius considerandum est quod providentia est proprie ratio ordinandorum in finem, et sic ponitur tanquam principalis pars prudentiae, ut etiam Tullius dicit [1], ad quam aliae duae partes ordinantur, videlicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium, prout ex

1. l. II de Inventione.

praeteritis memoratis et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis; et haec tria, scilicet *memoria praeteritorum, intelligentia praesentium* et *providentia futurorum* sunt partes integrales prudentiae, quippe quae ad illius perfectionem requiruntur [1].

Prudentiae vero proprium est ordinare alia in finem: ad hoc autem ut quis bene ordinet alia in finem, oportet ut bene se habeat relate ad finem ipsum: unde prudentia supponit virtutes morales; quapropter, in scientia morali, de prudentia consideratur, postquam actum fuerit de virtutibus moralibus, per quas appetitus se habet ad finem et ad bonum: ex quo apparet quam opportune ponatur hic tractatio de providentia Dei, scilicet postquam de eius iustitia actum fuerit.

3. — **Distinctio inter habitus intellectuales et habitus morales.** — Ut autem melius intelligatur quomodo ad prudentiam requiruntur virtutes morales per quas fit appetitus rectus, recolendum est quod distinguitur habitus intellectualis ab habitu morali in hoc, quod ille quidem facit tantummodo facultatem boni operis, sicut ars dat bene posse artificiatum exequi, habitus vero moralis ulterius dat bonum usum boni operis, eo quod respicit appetitum, illiusque rectitudinem quantum ad finem, sicut iustitia facit hominem proximo debitum reddere: unde, dum reprehenditur homo qui volens iniusta patrat, e contra magis laudatur artifex qui volens peccat contra artem, quam ille qui nolens erraverit.

Porro, cum de ratione prudentiae sit ordinare alia in finem, est enim *recta ratio agibilium*, consequenter praesupponit rectitudinem appetitus; agere enim est operatio manens in ipso agente, sicut videre, velle et ratiocinari. — *Perfectio autem et rectitudo rationis*, ait Angelicus [2], *in speculativis dependet ex principiis ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu qui est habitus principiorum et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se*

1. 1ª 2ªᵉ, Quaest. LVII, art. 6, ad 4ᵐ. — 2. Ibid., art. 4.

habent fines sicut principia in speculativis. et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum ; et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus.

4. — **Prudentia simpliciter, et secundum quid.** — Ulterius sedulo advertendum est, aliam esse prudentiam simpliciter, et aliam prudentiam secundum quid acceptam. Cum enim ad prudentiam spectet ordinare alia in finem, finis autem alius sit ultimus, qui est totius humanae vitae finis, et unus est, alius autem qui est ultimus, in aliquo ordine tantum, et multiplex est, hinc prudentia simpliciter accepta est habitus ordinativus rationis, secundum quod ea ordinat quae pertinent ad totam hominis vitam et ad ultimum humanae vitae finem [1]: prudentia vero secundum quid sumpta ordinat hominem in aliquo particulari agibili, sicut dux vel gubernator, qui in rebus bellicis aut nauticis bene consiliativum se exhibet. Potest autem etiam aliquis prudentiam habere respectu aliorum sibi subiectorum in familia, civitate aut regno, quo sensu loquimur de principe, de magistratu, de servo prudenti : *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam* [2].

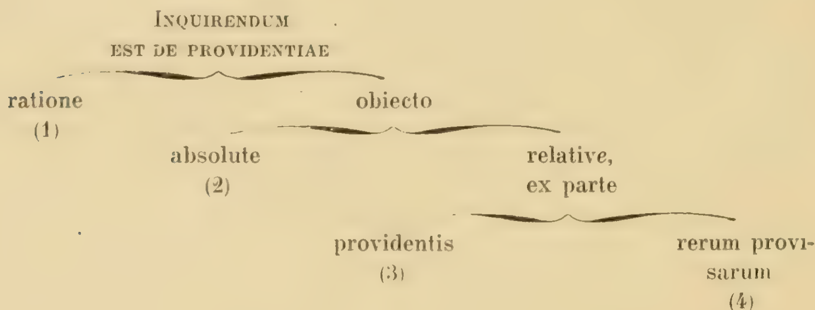
5. — **Prudentiae necessitas.** — Iuvat autem pauca hic adiicere de prudentiae necessitate ad vitam rite transigendam. Nimirum, ut quis bene vivat, necesse est ut bene operetur; ut autem bene operetur, haud satis est, ut quod debet facere faciat, sed etiam oportet ut debito modo illud peragat, operando scilicet ex recta electione et non ex impetu aut passione. Electio vero est eorum quae sunt ad finem : unde ad electionis rectitudinem non solum debitus finis requiritur, sed etiam ut id quod eligitur, ad debitum finem rite ordinetur. Porro, ad debitum finem homo rite disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum

1. Cf. S. Thom., loc. prox. cit., ad 3m. — 2. Matth., XXIV, 45.

et finis; ad hoc autem quod convenienter in debitum finem ordinetur, homo disponi debet per habitum rationis, nam consiliari et eligere, quae sunt eorum quae sunt ad finem, sunt actus rationis [1]; quapropter necesse est ut in ratione sit aliqua intellectualis virtus, per quam ratio perficiatur ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quae sunt ad finem: cuiusmodi est prudentiae virtus.

Quocirca sicut virtutibus moralibus homo indiget ad hoc quod fiat bonus, ita prudentia est illi necessaria ad bene vivendum; non autem, ars, verbi gratia, necessaria homini est ad bene vivendum, sed solum ut bonum opus faciat, quia ars est recta ratio factibilium, factio autem in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis sed facti; bonum vero prudentiae attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, siquidem praecise prudentia est recta ratio agibilium [2].

6. — **Dicendorum ordo.** — Quaestio praesens duabus constat partibus, in quarum altera de providentiae ratione agitur (1), in altera autem de obiecto eiusdem disseritur (2-4). Et obiectum quidem divinae providentiae potest considerari tum absolute (2), tum relative (3-4); sub quo ultimo capite aliud venit considerandum ex parte ipsius providentis (3), aliud vero ex parte rerum provisarum (4).



1. Sic, ad hoc ut homo Deo debitum cultum reddat, quod est bonum et finis, inclinat virtus iustitiae et signanter religionis; ad modum autem quo id fieri debeat, prudentia. — 2. Loc. cit., art. 5.

Quatuor igitur hic investiganda proponuntur:

Primo. Utrum Deo conveniat providentia.

Secundo. Utrum omnia divinae providentiae subsint.

Tertio. Utrum divina providentia immediate sit de omnibus.

Quarto. Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis.

ARTICULUS I. — *Utrum providentia Deo conveniat.*

1. — Praemonenda. — I. In antecessum, tanquam certissimum teneri debet nullam, per providentiam, divinae simplicitati iniuriam irrogari. Nam cum iam determinatum maneat providentiam esse in intellectu, praesupposita tamen finis voluntate, hinc iam satis constat illâ nullam poni in Deo compositionem: quinimmo, etsi per hypothesim fingi vellet providentiam ex aequo respicere intellectum et voluntatem, adhuc tamen nullum detrimentum divinae simplicitati accederet, cum in Deo intellectus et voluntas sint unum et idem: igitur ut satis notum manere debet, nulla ex parte providentiam divinae simplicitati officere [1].

II. In omnibus rebus creatis invenitur bonum, non solum quantum ad rerum substantiam, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et maxime quantum ad ordinem earum in finem ultimum, qui est divina bonitas, quod bonum dicitur bonum ordinis: quod quidem sedulo notari debet, ne quis putet omne bonum in creaturis in earum substantia absolute concludi; aliunde, cum quidquid existit, a Deo creatum sit, hoc quoque bonum, scilicet ordo rerum in finem, creatum sit oportet, et consequenter a Deo repetendum.

2. — PROP. — Necesse est ponere providentiam in Deo.

Hanc veritatem ita tradit Concilium Vaticanum [2]: *Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et dispo-*

1. Ad 3m. — 2. Sess. III, c. 1.

nens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt.

Prob. Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Atqui providentia proprie est ratio ordinandorum in finem. Ergo necesse est ponere providentiam in Deo.

Maior patet. Nam cum Deus sit causa rerum per suum intellectum, cuiuslibet eius effectus oportet rationem in ipso praeexistere, unde oportet rationem ordinis rerum in finem in mente divina praeexistere.

Minor ex dictis superius evidens manet [1]. Cum enim providentia ponatur pars prudentiae, prudentia autem sit quae ordinat alia in finem, sive respectu ipsius agentis, quo sensu homo dicitur prudens qui bene ordinat actus suos in finem vitae suae, sive respectu aliorum sibi subiectorum, quo sensu aliqui patresfamilias prudentes vocantur, — licet excludatur in Deo aliqua ordinatio respectu suiipsius, cum in eo nihil omnino sit in finem ordinabile, qui est ipse sibi finis ultimus ; tamen est in eo ordinatio respectu rerum aliarum a se : et hoc sensu Dei providentia respicit rationem rerum ordinandarum in se ut in finem.

3. — **Providentiae definitio.** — Quae cum ita sint, facile intelligitur quam recte a S. Severino Boetio providentia fuerit definita [2] : *Ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit.* Est igitur providentia ad scientiam practicam spectans, qua Deus ab aeterno praeordinat rem in suum proprium finem. — *Providentia*, scribit Angelicus [3], *includit et scientiam et voluntatem ; sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica.* Cum autem ad divinam providentiam spectet ratio ordinis rerum in finem, patet illam non tam late patere quam dispositionem : siquidem dispositio comprehendit tum rationem ordinis rerum in finem, tum etiam rationem partium in toto.

1. In prologo. — 2. L. IV De Consol. Phil., pros. 6. — 3. Quaest. V De Ver., art. 2.

4. — **Providentia et gubernatio.** — At vero distinguenda sedulo est *providentia* a *gubernatione.* Et prior quidem, proprie accepta, est ratio ordinis et dispositio rerum in finem, in ordinantis mente constituta ; altera vero est illius ordinis executio. Et illa quidem aeterna est : haec vero, cum sit circa existentia quae non sunt aeterna, est aliquid temporale ; sed et de illa agere ad praesentem tractationem proprie non spectat, sed ad illam quae respicit processionem creaturarum a Deo [1].

5. — **Quaestio.** — *Utrum consilium sit in Deo ponendum?*

Dictum est providentiam partem esse prudentiae, quae circa agibilia humana versatur : at praecise circa agibilia tres actus inveniuntur: primus, *consiliari;* secundus, *iudicare;* tertius, *praecipere;* quorum duo primi respondent actibus intellectus speculativi; consilium enim inquisitio quaedam est, inquirere vero et iudicare sunt actus intellectus speculativi: tertius vero actus est intellectus practici, cum ratio non praecipiat nisi ea quae per hominem fieri possunt.

Inter quos actus profecto principalis est *praecipere*, ad quem alii ordinantur: unde prudentia proprie est praeceptiva: ipsi tamen, tanquam principaliori, adiunguntur, tanquam secundaria, consiliativa virtus, quae dicitur *eubulia,* necnon *synesis* et *gnome,* quae sunt iudicativae virtutes, synesis quidem iudicativa est de agendis secundum communem legem, gnome vero secundum ipsam rationem naturalem in illis in quibus deficit lex communis : unde eubulia, synesis et gnome virtutes sunt prudentiae adiunctae tanquam potentiae [2]. Quapropter Philosophus dicit quod *prudentia proprie est praeceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur et synesis recte iudicat* [3].

Quae cum ita se habeant, et cum aliunde sciamus non posse ullam in Deo imperfectionem cadere, ideo non est prudentia, et consequenter providentia, ponenda in ipso secundum illam potentiam qua prudens est bene consiliativus,

1. Ad 2m. — 2. Cf. 1 2ae, Quaest. LVII, art. 6. — 3. L. VI Ethic., cc. 9 et 10.

seu secundum eubuliam: consiliari enim, ex qua parte dicit inquisitionem de rebus dubiis, Deo minime competit, licet ipsi utique competat praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, iuxta illud: *Praeceptum posuit et non praeteribit* [1].

Quod si nomine consilii intelligatur non quidem inquisitio, sed certitudo cognitionis ad quam consiliantes inquirendo perveniunt, tunc utique ipsa ratio agendorum consilium in Deo dici poterit, iuxta illud S. Pauli ad Ephesios [2]: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae* [3]. — *Ea quae dicuntur de Deo*, ait S. Thomas [4], *accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus: sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiae vel iudicii, quae in nobis provenit ex inquisitione consilii: sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit* [5], *quod Deus non consiliatur: ignorantis enim est consiliari.*

6. — **Auctoritates.** — Quod si prae oculis habeatur, facili negotio intelligentur ea quae de divina Providentia Sacrae Scripturae et Ecclesiae Patres passim tradere consueverunt.

α) Et quidem, in S. Scriptura *Veteris Testamenti* legitur [6]: *Aequaliter cura est illi de omnibus*; et rursus de Sapientia divina dicitur [7]: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter;* et in libro Iudith habetur [8]: *Tua iudi-*

1. Ps. CXLVIII, 6. — 2. C. I, 11. — 3. Ad 1m. Hoc sensu canit ALIGHERIUS (PARAD., cant. XI, 28, seqq.):

La Provvidenza che governa il mondo
Con quel consiglio nel quale ogni aspetto
Creato é vinto pria che vada al fondo.

— 4. 1 2ae, Quaest. XIV, art. 1 ad 2m. — 5. Lib. II. ORTH. FID., cap. 22. — 6. SAP., VI, 8. — 7. IBID., VIII, 1. — 8. C. IX, 5.

cia in tua providentia posuisti. Sed et dignus est qui ad verbum transcribatur locus ille ex *libro Sapientiae*[1], ubi indefectibilem Dei providentiam ipse navium cursus commendat, paganorum impietate reprehensa, idola vana invocantium, qui tamen divinâ providentiâ licet indigni reguntur. *Iterum alius navigare cogitans, et per feros fluctus iter facere incipiens, ligno portante se fragilius lignum invocat... Tua autem, Pater, providentia gubernat: quoniam dedisti et in mari viam, et inter fluctus semitam firmissimam, ostendens quoniam potens es ex omnibus salvare, etiam si sine arte aliquis adeat mare... Sed et ab initio, cum perirent superbi gigantes, spes orbis terrarum ad ratem confugiens, remisit saeculo semen nativitatis, quae manu tua erat gubernata.*

Expressius tamen et iucundius haec veritas in *Novo Testamento* repetitur, aiente ipsomet Domino Nostro[2]: *Respicite volatilia caeli, quoniam non serunt neque metunt, neque congregant in horrea,* et, *Pater vester caelestis pascit illa;* unde concludit S. Petrus[3]: *Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.*

β) Ex *Patribus* satis erit, inter *graecos*, retulisse Clementem Alexandrinum, qui ait[4]: *Constat iam supplicium magis quam confutationem mereri illum omnem, qui providentiam esse non putat, ac revera esse atheum;* S. quoque Io. Chrysostomus, per hoc quod de vita in Ioannis Evangelio ponitur, vult significari *et providentiam qua res creatae servantur et permanent*[5].

Latinorum vero fidem exponit S. Ambrosius, dum ait[6]: *Necesse est eumdem et creatorem esse rerum omnium, et iis providentem... Et quis operator negligat operis sui curam?* Lactan-

1. C. XIV, 1-6. Aliud ex navigatione pro suavi Dei providentia argumentum habetur in Ps. CVI, 26, seqq., ubi maritimi morbi egregia descriptio traditur. — 2. Matth., VI, 26. Quam diserte Salvator ad volatilia caeli appellet ad evincendam suavissimam Dei in homines providentiam, ille deprehendet qui adverterit magnam in Palaestina volucrum, et maxime passerum, adesse copiam: unde et Dominus noster alibi dixit (Matth., X, 29): *Nonne duo passeres asse veneunt, et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro?* — 3. I Ep., V, 7. — 4. L. Strom., VI. Apud Petav., De Deo, Deiq. propr., l. VIII, c. I, n. 3. — 5. Hom. V in Io. t. VIII, p. 21. Venet., 1780. — 6. L. I de Offic., c. 9.

tius quoque hoc idem repetit. dum Epicurum carpens, scribit [1]: *Cum providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse: cum autem Deum professus est. et providentem simul concessit: alterum sine altero nec esse, nec intelligi potest.* Demum Augustinus arguit, nullam esse debere religionem, si nulla adsit providentia: *Si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum* [2]. Demum digna sunt quae recitentur verba Boetii [3]:

Sedet interea Conditor altus,
Rerumque regens flectit habenas,
Rex et Dominus, fons et origo,
Lex et sapiens arbiter aequi [4].

ARTICULUS II. — *Utrum omnia sint subiecta divinae providentiae.*

1. — **Errores.** — Divinae providentiae generalitatem, de qua modo suscipitur disputatio, alii totaliter negaverunt, alii plus aequo restrinxerunt. Priorum coryphaei extiterunt in antiquitate Democritus et Epicurei, necnon illi philosophi naturales qui, considerantes quod multa in rebus ex necessitate eveniunt, cursum rerum naturalium necessitati materiae, non ordinationi divinae providentiae adscripserunt. Quibus pleno sinu consentiunt hodierni materialistae, ponentes mundum casu factum fuisse.

Divinam autem providentiam restrinxerunt, qui ab eius amplexu corruptibilia subtrahere nisi sunt, cuiusmodi fuit

1. L. DE IRA DEI, c. 9. — 2. L. DE UTIL. CRED., c. 16, t. VIII, p. 67. — 3. L. IV DE CONSOL. PHIL., met. 6. — 4. Similem conceptum sic exprimit ALIGHERIUS:

E non pur le nature provvedute
Son nella mente ch'è da sè perfetta,
Ma esse insieme con la lor salute.

PARAD. Cant. VIII, vers. 100, seqq.

Rabbi Moyses, qui concedens incorruptibilia providentiae subiacere, posuit tamen res corruptibiles providentia non regi secundum individua, ex qua scilicet parte corruptibilia sunt, sed tantum secundum species, quo modo incorruptibilitate donantur. Cum enim cernerent plura casu fieri in mundo, in eoque inveniri multiplici ratione mala et defectus, hinc inficiati sunt corruptibilia divinâ providentiâ regi. Ex quorum persona dicitur [1] : *Quid enim novit Deus? Et quasi per caliginem iudicat. Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat.* Attamen cum homines, propter splendorem intellectus, rebus inferioribus eminere Rabbi Moyses deprehenderet, hinc illos excepit a corruptibilium generalitate, concedens eos quoque divina providentia regi. At magis impium se prodidit Tullius [2], qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit. Contra quos omnes sit

2. — PROP. — **Deus habet providentiam de omnibus rebus, tam in universali, quam in singulari.**

Prob. Ille, cuius causalitas se extendit ad omnia entia, habet providentiam de omnibus rebus tam in universali quam in singulari: nam oportet ut ille ordinet singulos effectus in proprios fines, et universos effectus in finem ultimum. Atqui Dei causalitas se extendit ad omnia entia, et non solum ad incorruptibilia, sed etiam ad corruptibilia, nec tantummodo quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad principia individui : Deus enim est primum agens, cuius virtus omnia prorsus debet attingere. Ergo Deus providentiam habet de rebus omnibus, non solum in universali, sed etiam in singulari.

Clarius hoc apparet, si consideretur quod, cum omne agens agit propter finem, oportet ut ille, cuius causalitas se extendit ad omnia entia, id est agens universale, propter finem universalem operetur, sub quo omnes fines particulares

1. Iob, XXII, 13. — 2. Cf. hic, ad 4m.

continentur, et sic, dum omnia in finem universalem dirigit, ea quoque dirigat oportet in finem unicuique proprium [1].

3. — * **Confirmatur.** — I. In tantum in operibus alicuius agentis contingit aliquid provenire non ordinatum ad finem, in quantum effectus sequitur ex aliqua alia causa, praeter intentionem agentis. Atqui intentionem aut ordinationem primi agentis, qui profecto omnia novit, nihil omnino praeterire potest. Ergo nihil evenit praeter ordinem divinae providentiae.

II. Deus perfectissime cognoscit omnia, tam particularia, quam universalia. Atqui scientia Dei comparatur ad res sicut cognitio artis comparatur ad artificiata; omnia autem artificiata oportet subdi ordini artis. Ergo omnia necesse est supponi ordini providentiae divinae.

4. — **Auctoritates.** — Hinc, in Sacra Scriptura dicitur de divina Sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [2]. Praeclara quoque sunt quae leguntur [3]: *Deus magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam, quia in manu eius sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud. et siccam manus eius formaverunt.* Pariter legimus [4]: *Oculi omnium in te sperant, Domine, et tu das escam illorum in tempore opportuno ;* et rursus [5]: *Qui dat iumentis escam ipsorum. et pullis corvorum invocantibus eum. — De providentia.* ait S. Augustinus [6], *certe Plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat : quae omnia quasi obiecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul*

1. Cf. Card. Satolli, De operat, div., Disp. IV lect. I, n. 4, IV. pp. 265, sqq, — 2. Sap., VIII, 1. — 3. Ps. XCIV, 2-5. — 4. Ibid., CXLIV, 15. — 5. Ibid., CXLVI, 9. — 6. L. X de Civ. Dei, c. 14.

habens omnia perseverat. Hoc Dominus Iesus ibi ostendit, ubi ait [1]: Considerate lilia agri, non laborant, neque nent. Dico autem vobis quia nec Salomon in tanta gloria sua sic amictus est, sicut unum ex eis. Quod si foenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos modicae fidei?

Hic autem necesse est ut per singula demonstremus non deesse providentiam Dei, α) in illis eventibus qui casuales esse videntur; β) in malis quae interdum in mundo eveniunt; γ) in rebus quae naturali cursu procedunt; δ) in dispositione rerum humanarum; ε) denique circa ipsa animalia ratione carentia.

5. — **Providentia Dei circa eventus apparenter casuales.** — Imprimis, casus et fortuna, de quibus apud vulgus plus aequo solet esse sermo, licet inveniri possint relate ad causam aliquam particularem, non tamen relate ad causam universalem quae Deus est, locum habere possunt: cum enim casus et fortuna dicantur in quantum aliquis effectus ordinem propriae causae effugit, necesse tamen est ut ad causam universalem reducantur, et sic per respectum ad istam, nec casus nec fortuna habentur.

Revera, quanquam aliquid possit exire ab ordine alicuius causae particularis, ordinem tamen causae universalis nihil omnino praeterire potest. Quod enim aliquid ordini alicuius causae particularis interdum subducatur, non est nisi propter aliquam aliam particularem causam impedientem, sicut quod lignum, supposito igne, aliquando non comburatur, est propter impedientem actionem aquae. Atqui omnes particulares causae concluduntur sub causa universali: unde impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Quocirca, quia nullus omnino effectus subtrahi valet ab ordine causae universalis, ideo respectu ad hanc non est ullus casus aut ulla fortuna, sed omnia sunt ab ista provi-

1. Matth., VI, 28, seqq.

sa. Cuius rei luculentum exhibet S. Doctor exemplum in concursu duorum servorum in foro : qui, licet sit per respectum ad eos casualis, non tamen talis est per respectum ad dominum, sed est ab ipso provisus, qui eos ita scienter ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat, immo ut unus de alio referat [1].

Quidquid casu fit, ait egregie S. Augustinus [2], *temere fit, quidquid temere fit, non fit providentiâ. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentiâ universus mundus administratur. Si non providentiâ universus mundus administratur, est ergo aliqua natura atque substantia quae ad opus providentiae non pertineat. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per seipsum sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quaecunque sunt, non per aliud, sed per seipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo.*

6. — Providentia Dei circa mala. — Sed et mala, quae in mundo adesse videmus, a Deo provisa esse non est diffi-

1. Ad 1m. Ad rem S. Franciscus Salesius (Traitté de l'amour de Dieu, l. II, c. IV, Annecy, 1894, t. IV, p. 97): *Ainsy, cher Theotime, cette providence touche tout, regne sur tout, et reduit tout à sa gloire. Il y a toutesfois, certes, des cas fortuitz et des accidens inopinés : mays ils ne sont ni fortuitz, ni inopinés qu'à nous, et sont, sans doute, tres-certains à la providence celeste, qui les prevoit et les destine au bien public de l'univers. Or ces cas fortuitz se font par la concurrence de plusieurs causes, lesquelles n'ayans point de naturelle alliance les unes aux autres, produisent une chacune son effect particulier, en telle sorte neanmoins que de leur rencontre reuscit un autre effect d'autre nature, auquel, sans qu'on l'ait peu prevoir, toutes ces causes differentes ont contribué.* Affert dein S. Doctor lepidam de poetae tragici Aeschyli fato narrationem, fonte utique commentitio deductam. Hic, cum ab ariolo, a quo curiosius inquisierat qua morte esset moriturus, rescisset se ex casu cuiusdam domus interficiendum, hacque de causa in aprico moraretur, testudine ab aquila ex alto proiecta caput confractum habuit, et sic interemptus occubuit. Opportunius deinde proponit exemplum de sortibus patriarchae Ioseph, quae licet fortuitae viderentur, a Deo tamen sapientissime ordinabantur in eius exaltationem, necnon in bonum domus Iacob. — 2. L. LXXXIII Qq., quaest. 24, t. VI, p. 6.

tendum. — Ad cuius rei intelligentiam, distinctio habenda est inter provisorem universalem, et provisorem particularem. Et hic quidem a suo effectu omnem, quantum possibile sit, defectum excludit; ille vero aliquem defectum in aliquo particulari accidere sinit, ne bonum totius impediatur. Quod et in natura comperimus: quae, si consideretur in particulari, defectus et corruptiones, quantum potest, excludit, qui sunt contra naturam particularem rerum; si vero consideretur natura in universali, isti defectus possunt dici esse de eius intentione, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius et etiam totius universi: unde solet dici quod corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. At vero Deus non est provisor particularis, sed est universalis provisor totius entis; unde ad eius providentiam spectat ut permittat aliquos defectus esse in aliquibus effectibus particularibus, ne bonum totius universi impediatur.

Revera, nisi plura permitterentur mala, plurima bona deessent in universo; verbi gratia, non haberetur vita leonis, nisi esset occisio animalium, nec tanto splendore patientia martyrum reluceret, nisi esset persecutio tyrannorum. Quo loci recurrit celeberrima S. Augustini sententia [1]: *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo* [2]. Qui alibi ait [3]: *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, et nihil boni de illis agere Deum: omnis malus aut ideo vivit ut corrigatur, aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

Accedit quod multum periret de perfectione universi, si malum non adesset, cum ex ordinata bonorum et malorum dispositione, rerum pulchritudo magis elucescat, sicut silentii interpositio dulciorem reddit melodiam. Bonum pariter, ex mali praesentia, magis cognoscitur ardentiusque desideratur; denique, haec est conditio rerum creatarum, ut, defectibiles

1. Enchir., c. 11, t. VI, p. 199. — 2. Cf. hic, ad 2m. — 3. In Psalm. LIV, ad 1 vers., t. IV, p. 501.

cum sint, deficiant aliquando. Quapropter ex ipso malo Dei existentia magis comprobatur: ita quod quaerenti : *Si Deus est, unde mala?* cum Boëtio magis sit arguendum [1]: *Si malum est, Deus est.* — *Non enim esset malum*, ait Angelicus [2], *sublato ordine boni, cuius privatio est malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset.* — Sed nec circa peccata deest divina providentia, quia licet Deus illa non procuret, et sic illis non provideat approbationis providentia, tamen ad maius bonum eadem ordinat, providentia nempe permissionis [3].

7. — **Dei providentia circa res naturales.** — Nec a divinae providentiae ratione subtrahenda sunt ea quae in rebus ex necessitate eveniunt ; quanquam soleat dici quod prudentia, ad quam profecto providentia spectat, sit *recta ratio contingentium de quibus est consilium et electio* [4]. Nam hoc verum quidem est relate ad hominem qui rerum naturae auctor aut institutor non est, non autem relate ad Deum, ad quem spectat rerum prima conditio et subsequens conserva-

1. L. I de Consol. Phil., pros. 4. — 2. L. III C. Gent., c. 71. — 3. Ex hac doctrina habetur differentia inter Deum et hominem per respectum ad malum culpae: nam Deus quidem *permittit* malum, ut dictum est Quaest. XIX, art. 9; homo autem illud tantummodo *tolerat* seu *patitur*, cum impedire non possit. Exinde perperam a pluribus rerum moralium scriptoribus dicitur posse consuli minus malum ad vitandum maius malum: si enim homo permittere malum nequit, multo minus potest illud consulere. Nec intentio *ut vitetur maius malum* sufficit ad iustificandum consilium de malo minori, siquidem bonus finis media mala non iustificat. Dilucide, more suo, argumentum istud S. Thomas pertractat, in 2 2ae, Quaest. LI, art. 1, ad 1m: *Non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat: sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio.* Rationes autem quas in hoc propositum adducunt praedicti moralium rerum tractatores aliud certe non evincunt, nisi quod quis utique se gerere possit tanquam *tolerantem* seu *patientem* minus malum, ne malum maius eveniat. Exempla autem quae adduci solent de Lot (Gen. XIX, 8), de Ruben (Ibid., XXXVII, 22) et de Iuda (Ibid., 27) non sunt ad rem: primum enim male egisse conveniunt Patres; alter medio in se indifferenti uti volebat ad liberandum Ioseph; tertius autem male se gessit, ut testati sunt ipsimet fratres Ioseph (Ibid., XLII, 21). — 4. Arist. l. VI Ethic., cc. 4, 9, 10, 11.

tio. Homo siquidem, in operibus artis et virtutis, rebus naturalibus tantummodo utitur ad suum usum, unde eius providentia ad necessaria quae ex natura proveniunt non se extendit; non sic autem Deus, a quo omnia dependent [1].

8. — Dei providentia circa hominem. — At maxime divinae providentiae ratio circa hominem relucet, cuius quidem providentia continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali, quin tamen exinde ulla eius libertati iniuria irrogari censeatur, cum potius ex hac providentia homo suae libertatis tutamen accipiat. Porro, hoc proprium creaturae rationalis est, ut longe altiori modo se dirigat in finem, quam res naturales, inclusis etiam animantibus : haec enim non agunt seipsa quasi in finem se dirigentia, sed aguntur tantum, quasi ab altero in finem directae. Creatura vero rationalis hoc sibi proprium vindicat, ut se in finem dirigat per liberum arbitrium quo consiliatur et eligit, iuxta illud [2] : *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui.* Attamen, cum ipse actus liberi arbitrii, reducatur in Deum sicut in causam, oportet ut quodcumque ex libero arbitrio fit, divinae subdatur providentiae.

Quae omnia ad homines profecto spectant, inter quos tamen aliqua datur distinctio, cum ex eis aliqui sint iusti, alii vero impii. Et iustorum quidem Deus excellentiori modo providentiam habere dicitur quam impiorum, in quantum non permittit contra eos aliquid evenire quod eorum saluti finaliter obstet, iuxta illud [3] : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Attamen, impios quoque Deus a sua providentia totaliter non excludit, secus oporteret ut in nihilum reducerentur ; sed haec providentia eos a malo culpae, in poenam praecedentium flagitiorum, et in divinae iustitiae manifestationem, non retrahit ; unde dicitur [4] : *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum* [5].

1. Ad 3m. — 2. Eccli., XV, 14. — 3. Rom., VIII, 28. — 4. Ps. LXXX, 13. — 5. Ad 4m.

9. — ***Tacita obiectio.** — Nec dicatur *universa aeque* (evenire) *iusto et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti* [1], immo interdum iustos gravioribus aerumnis opprimi, impiis e contra cuncta fauste prospereque procedere : — nam, imprimis, haud absolute verum est iustos semper tribulari, impios vero semper proficere, cum interdum et iusti temporalibus bonis cumulentur, sicut sancto Iob, ante et post suam probationem, evenisse Scriptura testatur ; sed tamen magna semper interiori pace, omnibus divitiis pretiosiori, iusti gaudent, mali autem in mediis huius vitae bonis irrequieti, mundanas voluptates haudquaquam satiati anhelant.

Deinde quas boni calamitates patiuntur, tum in purgationem eorum peccatorum cedunt, tum spirituales eis divitias procurant, quibus tutius aeterna praemia comparare valeant ; temporalis autem felicitas, quae impios circumdare videtur, aut merces existit eorum bonorum operum quae forsan naturaliter patraverunt, cum non sint aeterna felicitate donandi [2], aut stimulus, ut Dei bonitatem agnoscentes, ad ipsum tandem supernaturaliter diligendum incitentur. Caeterum, haud omnes nobis compertae sunt viae Dei, qui *appendit tribus digitis molem terrae* [3], id est, infinita sapientia, bonitate et potentia, ut Patres interdum commentantur.

10. — **Providentia Dei circa bruta animantia.** — Ultimo, nec irrationalibus creaturis deest suavis divinae providentiae cura, licet non ea ratione Deus eis provideat, qua rationalem creaturam prosequitur. Nimirum, cum homo per liberum arbitrium habeat sui actus dominium, speciali modo divinae subditur providentiae, ut scilicet aliquid ei ad culpam vel ad meritum imputetur, aut aliquid ei tanquam poena vel praemium reddatur. Et propter hanc comparationem, aliquando negari videtur providentia in Deo de rebus inferioribus, sicut in illo S. Pauli [4] : *Numquid de bobus cura est*

1. Eccle., IX, 2. — 2. Cf. tract. de Gratia, p. 443. — 3. Is., XL, 12. — 4. 1 Cor., IX, 9.

Deo? non quod illorum curam Deus non habeat, sed quod non tam specialiter [1].

Hunc in locum faciunt pulchra S. Augustini verba [2]: *Quod ore suo Salvator dicit unum passerem non cadere in terram sine Dei voluntate, et quod foenum agri post paululum mittendum in clibanum ipse tamen vestiat, nonne confirmat non solum totam istam mundi partem rebus mortalibus et corruptibilibus deputatam, verum etiam vilissimas eius abiectissimasque particulas divina providentia regi?*

11. — * **Difficultas.** — S. Hieronymus ait [3]: *Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit multitudo; quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus maiorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam eius etiam ad ima retrudimus, in nosipsos iniuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes.*

Resp. Haec verba non debent intelligi, quasi sit deneganda Deo vel de istis inferioribus rebus cognitio et providentia, sed tantummodo ad excludendam illam cognitionem quae cum momentorum succesione habetur. Revera, idem sanctus alibi egregie scribit [4]: *Sunt qui providentiam Creatoris usque ad rationalia confiteantur, bruta autem fortuitis casibus asserant vel perire, vel vivere; propheticus sermo declarat nihil esse quod fugiat providentiam et scientiam Dei, quia alia propter se, alia in usum hominum sunt creata.*

ARTICULUS III. — *Utrum Deus immediate omnibus provideat.*

1. — **Errores.** — Narrat S. Gregorius Nyssenus [5] Platonem posuisse triplicem providentiam: primam, *summi Dei.*

1. Ad 5m. — 2. L. V de Gen., ad litt., c. 21, t. III, Pars I, p. 195. — 3. In Cap. I Habacuc, l. I, c. 1. Ven., 1769, t. VI, Pars II, p. 664. — 4. In Cap. XXXII Ierem., t. IV, Pars II, p. 1086. — 5. L. VIII de Provid., c. 3.

qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, id est substantiis separatis, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species, et causas universales, quae sunt corpora caelestia; secundam, illarum *substantiarum separatarum*, quae movent corpora caelestia circulariter, et quas deos vocavit, quae nempe circumeunt caelos, et quibus providentiam attribuit circa generabilia et corruptibilia; hanc vero providentiam Aristoteles circulo obliquo [1] attribuebat [2]; tertiam, *daemonum*, quos platonici medios inter nos et deos ponebant, ut habet S. Augustinus [3], et quibus rerum humanarum providentia demandata ab ipsis reputabatur [4].

At vero nec defuerunt, posterioribus temporibus, circa immediationem divinae providentiae erroneae opiniones. Dum enim aliqui, rationes ordinesque rerum immediatae Dei providentiae subtrahere conati sunt, dicentes quod Deus sufficienter semel providerit regulari naturae cursui, quin opus sit ut ille de eo amplius sollicitus existat, alii e contra in executione ordinis providentiae divinae causarum secundarum efficaciam ita denegaverunt, ut dicerent Deum immediate, scilicet absque ulla causarum secundarum cooperatione, omnes effectus istarum producere. Et hi quidem per excessum, illi vero per defectum contra divinam providentiam peccaverunt, a quibus aeque est recedendum, ut scilicet adseratur, hinc quidem, quantum ad rationes rerum in finem, omnia subiici immediatae Dei providentiae, illinc vero, quantum ad effectum gubernationis in mundo, causas secundas a Deo admitti, tanquam eius voluntatis executrices.

2. — * **Card. Caietani verba.** — Quod quidem ut melius intelligatur, subnectendam censemus Cardinalis Caietani animadversionem. *Inter providere et gubernare,* ait ille [5], *hoc interest, quod providere est operatio immanens, gubernare vero transiens. Et propterea providere non per seipsum, ponit imperfectionem in ipso providente: quoniam importat ipsum non sta-*

1. Id est, *eclipticae lineae.* — 2. L. II de Gener. et corrupt., t. 58. — 3. L. IX de Civ. Dei, c. 7. — 4. Cf. L. III C. Gent., c. 76. — 5. Hoc loco, n. 4

tuere in mente sua totum omnium ordinem in omnem finem, sed partem tantum. Gubernare vero per media non ponit imperfectionem in gubernante, nisi ex eius defectu procedat: sed ponit actionem eius transeuntem multis quasi instrumentis expleri; quod non inconvenire Deo patet.

3. — PROP. — α) **Quantum ad rationem ordinis rerum provisarum in finem, Deus immediate omnibus providet; β) quantum vero ad executionem huius ordinis, aliquibus mediis utitur divina providentia.**

Prob. 1ª Pars. — Qui in suo intellectu omnium, etiam minimorum, rationem habet, quique causis quibuscumque quas aliquibus effectibus praefecit, virtutem dedit ad illos effectus producendos, immediate istis rebus providet quantum ad rationem ordinis rerum in finem: oportet enim quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabeat. Atqui Deus in suo intellectu omnium, etiam minimorum, rationem habet, et omnibus causis, quas aliquibus effectibus praefecit, dedit virtutem ad illos effectus producendos. Ergo Deus immediate omnibus providet, quantum ad rationem ordinis rerum in finem.

Vis huius argumenti in hoc consistit, quod providentia, sumpta ut est ratio ordinis rerum in finem, aliud non est a scientia divina, supposita tamen finis voluntate; et sic, relate ad res, est sicut scientia artificis relate ad artificiata. Atqui de ratione sapientissimi artificis est ut artificiatum suum per se et immediate disponat et ordinet.

Hinc in divinis Scripturis legitur [1]: *Tu fecisti priora. et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.* Et rursus [2]: *Quem constituit alium super terram. aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Et S. Gregorius Magnus [3]: *Mundum per seipsum regit quem per seipsum condidit.*

4. — ***Confirmatur.** — In rebus quidem humanis hoc inveniri nequit, quod princeps aliquis per se immediate usque

1. Iudith, IX, 4. — 2. Iob, XXIV, 13. — 3. L. XXIV Mor., c. 26.

ad minuta quaeque, eorum quae in regno suo eveniunt, providentiam extendere valeat. Non enim homini suppetunt vires ut tam multa simul cogitatione sua comprehendat, quia dum pluribus fit intentus, profecto minus aptus remanet ad singula capienda; unde consideratio eorum quae minora sunt retrahunt animum a consideratione meliorum. — Praeterea, cum hominis inclinatio sit in malum versa, interdum evenit quod malorum cogitatio voluntatem in malum pertrahat, unde celebre est S. Augustini dictum [1], quod *melius est quaedam nescire quam scire, ut vilia.* Haec autem inconvenientia in Deo non adsunt. Deus enim uno simplicissimo actu omnia comprehendit, quin in cogitando laboret, aut tempus insumere cogatur; sed nec eius voluntas ad malum deflecti ullo modo potest.

Insuper, dum inferior provisor plura relinquit determinanda arbitrio eorum circa quos eius providentia versatur, e contra quodcumque ex energia aut industria hominum ullo modo, ullave ratione potest effici, totum ex Dei actione, et universali influxu proveniat necesse est [2]. — Accedit quod cum scientia aliqua practica tanto perfectior sit, quanto magis particularia considerat, actiones enim sunt in singularibus [3], consequenter necesse est ut divina Providentia immediate respiciat omnia quae quocumque modo ordinantur ad actum, licet sint vilia et minima.

5. — * **Tacita obiectio.** — Nec dicatur Deum potuisse in initio leges quasdam universales constituere, relinquendo ministris suis ut in illis legibus, quando opus esset, dispensarent: — hoc enim licet pro inferiori provisore valeat, non tamen pro supremo omnium provisore, qui Deus est, obtinere potest. Nam dispensans in lege, pro actu quo a lege dispensat, lege ipsa superiorem se exhibet: repugnat autem aliquem esse quocumque modo superiorem lege divina [4].

1. Enchir., c. 17, t. VI, p. 201. — 2. Ad 3m. — 3. Ad 1m. — 4. L. III C. Gent., c. 76.

6. — **Prob. 2ª Pars.** — Deus in executione ordinis suae providentiae res medias non excludit, nam et habere ministros executores suae ordinationis ad regis dignitatem spectat [1]. Unde Deus inferiora per superiora gubernat, non propter virtutis defectum, sed potius propter bonitatis abundantiam, ut scilicet creaturis etiam inferioribus causalitatis dignitatem communicet.

7. — * **Confirmatur.** — Tam longe abest Deum excludere medias causas in executione ordinis suae providentiae, ut potius ad hanc providentiam pertineat causis secundis realem efficientiam non denegare. Nam ad hanc providentiam spectat res in finem ordinare: cuiuslibet autem rei finis est perfectio et bonum. Sed ad quamlibet causam pertinet effectum suum ad bonum perducere: unde necesse est ut quaelibet causa agens sit causa effectus providentiae. Ergo ita Deus omnibus rebus immediate providet, ut etiam causis secundis virtutem contulerit proprios effectus producendi [2].

II. Cum tanto perfectior sit ordinatio aliquorum effectuum, quanto magis ad minima descenditur, aliunde cum minorum executio condeceat inferiorem virtutem minori effectui proportionatam, hinc patet quam legitimâ consequentiâ deducatur Deum, in executione ordinis suae providentiae, adsciscere sibi ministros, quibus effectuum a se praeordinatorum executio committatur. Hinc legimus [3]: *Benedicite Domino, omnes virtutes eius, ministri eius qui facitis voluntatem eius.* Et rursus [4]: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius* [5].

8. — * **Occasionalismus.** — Ex doctrina hoc articulo exposita facile refellitur occasionalistarum, sive antiquorum sive modernorum, error.

Et illi quidem, ut refert S. Thomas [6], dicebant omnes formas, tam substantiales quam accidentales, creari, ea de causa, quia, non habentes materiam partem sui, nequeunt fieri ex

1. Ad 1m. — 2. Ad 2m. — 3. Ps. CII, 21. — 4. Ps. CXLVIII, 8. — 5. Cf. L. III C. Gent., c. 76. — 6. Ibid., c. 69.

materia, ideoque necesse est ut ex nihilo trahantur. Quae conclusio ex Platonis quoque systemate sequi videtur; non enim aliter formae produci possunt nisi per creationem, dato semel quod omnes formae, sive substantiales sive accidentales, ex formis sive ideis separatis repeti debeant, ut ille posuit.

Sententiam hanc amplexus est Avicenna, formarum productionem repetens ab intellectu agente separato, licet formas accidentales, quae iuxta illum non sunt nisi materiae dispositiones, ab agentium inferiorum actione provenire posse concesserit. — Recentiores vero occasionalistae, cum Malebranchio, quemadmodum, in ordine ideali, nostrarum cognitionum originem a Dei Verbo repetunt, in quo omne id quod apprehendimus immediate nos videre contendunt, ita, in ordine causalitatis, effectuum productionem ipsi Deo immediate et exclusive attribuendam esse docent, relicto creaturis tantummodo munere ministrandi Deo occasionem operandi.

9. — * **Refutatio.** — Ut pauca de hoc systemate, cuius plenior tractatio ad philosophiam spectat, attingamus, advertendum est quod, quia operari sequitur esse, cum rebus a se conditis Deus contulerit esse unicuique proprium, tanquam elongatam suae infinitae perfectionis participationem, hinc necesse est ut unaquaeque res sua propria operatione gaudeat, in ordine ad determinatos effectus sibi proportionatos. — Insuper, si Deus omnes effectus causarum secundarum immediate per se produceret, nulla adesset ratio cur unus specifice ab alio distingueretur. Cum enim omne agens agat sibi simile, cumque in allata hypothesi, substantia Dei, quae una est et simplicissima, omnes effectus exclusive produceret, non esset unde ex applicatione ignis potius calor quam frigus producendus foret, aut ex determinato semine individuum unius potius quam alterius speciei nasci deberet.

Instanti autem hanc in effectibus distinctionem ex divina voluntate repeti debere, quae speciem effectuum determinat iuxta occasiones positas, facile respondetur quod, praeterquamquod in hoc casu efficientia realis rebus creatis attri-

buatur et quidem longe maior quam nos eis attribuamus, cum in hypotesi occasionalistarum creaturae ponantur agere immediate in ipsam divinam voluntatem, omnino tenendum est divinae essentiae repugnare quod ipsa possit a creatura pati aut determinari utcumque.

Ut autem uno verbo omnia hac in re dicenda complectamur, occasionalismus derogat sapientiae Dei, quem inducit imperfecte res producentem, id est, energiâ operandi destitutas; derogat perfectioni universi, quae in ordine consistit, ordo enim perrumpitur, nisi habeatur inter res mutua relatio causae et effectus; derogat denique perfectioni scientiae nostrae, quam corruere oportet, dato semel quod effectus a causis secundis realiter non dependeant [1].

10. — * **Corollarium.** — Ex quibus iam deduci potest quod, inspecto ordine totius universi, α) dum caeterae creaturae mediantibus intellectualibus creaturis a Deo reguntur, β) inter substantias intellectuales, inferiores a superioribus regi necesse est.

α) Et primum quidem ex eo apparet, quod intellectuales creaturae prae caeteris magis sibi participatam habent virtutem providentis Dei, cum non modo virtute operativa, in qua est operis executio, sed etiam virtute directiva, in qua est ordinis dispositio, gaudeant. Nam virtus cognoscitiva ad operativam se habet, sicut universale ad particulare, et sicut activum ad passivum: virtutis enim cognoscitivae proprium est ordinare et dirigere, virtutis vero operativae ordinari et dirigi; sicut videmus quod ad voluntatis imperium moventur corporis membra, et, inter homines, ii qui excedunt in virtute operativa diriguntur ab eis qui in virtute cognoscitiva eminent [2].

β) Alterum autem ex eo manifestum fit, quod intellectuales substantiae superiores ad inferiores comparantur, ut res magis universales ad res magis limitatas et restrictas. Praeterea,

1. Cf. quae scripsimus in op. *Del miracolo*, ecc. Cap. III, 2ª Ed., Romae, 1901. pp. 33, seqq. — 2. L. III C. Gent., c. 78.

illae magis quam istae Deo propinquiores atque ideo excellentiores existunt, sicut inter speculativas scientias illa eminet, quae dat principia alteri et proinde dicitur subalternans; aut sicut in artificialibus eminet ars architectonica, quae inferioribus se principia subministrat. Unde et substantiae spirituales ἄγγελοι, id est *nuntii*, dicuntur, aut Dei ministri, maxime cum minister sit quasi instrumentum animatum: *Qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem* [1].

11. — * **Societatis regimen.** — Haec omnia, societatis humanae regimini applicata, hoc unum evincunt, nempe in magistratuum et moderatorum deputatione, non illos qui corporis tantum robore, aut sensualis appetitus passionibus, sed potius qui intellectus perspicuitate et voluntatis rectitudine eminent, seligi debere, iuxta illud quod Moysi dixit Deus [2]: *Provide autem de omni plebe, viros potentes et timentes Deum.... qui iudicent populum omni tempore.* Iustum quippe est ut ii, quibus non sunt nisi vires corporis, sapientiorum mandata exequantur, unde dicitur [3]: *Qui stultus est, serviet sapienti;* unde et inter Dei potiora flagella recensetur malorum principum constitutio [4]: *Dabo pueros principes eorum et effeminati dominabuntur eis.*

Nimirum, cum inordinatio, quam primi hominis peccatum induxit, in hoc praecise consistat, quod intellectus sequitur sensum, sensus vero corporis motum, quemadmodum in claudicantibus ex virium deordinatione, ita in corpore morali, id est in societate, ex regimine insipientium, multa mala sequuntur, iuxta illud [5]: *Est malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis: positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum.* Quod tamen, sicut et caetera mala, divina providentia totaliter non excludit, propter altissimos et iustissimos fines. Attamen principis insipientiae provide suppletur consilio sapientum: *Vir sa-*

Ps. CIII, 4. — 2. Exod., XVIII, 21 — 3. Prov., XI, 29. — 4. Is., III, 4. — 5. Eccles., X, 5.

piens fortis est, et vir doctus robustus et validus, quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia sunt [1].

Quae omnia Patrum auctoritatibus abunde fulciuntur. Sic ait S. Gregorius [2]: *In hoc mundo visibili, nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest.* Pariter, auctor libri *caelestis Hierarchiae* scribit [3]: *Caelestes essentiae intellectuales primo in seipsis divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes.* Quod in libro de *divinis Nominibus* replicatur [4]: *Sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et removet.* Demum S. Augustinus egregie scribit [5]: *Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus rationalis desertor atque peccator per spiritum rationalem pium et iustum* [6].

ARTICULUS IV. — *Utrum providentia rebus provisis necessitatem imponat.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum iam determinatum fuerit. tum scientiam tum voluntatem in Deo rebus sive scitis sive volitis necessitatem non inducere, hic eadem veritas replicatur relate ad utraque simul, nam ex dictis compertum manet providentiam esse in intellectu, praesupposita voluntate finis. Nec pigebit conclusiones alibi singillatim expensas hic sub nova luce proposuisse et argumentis fulsisse. cum constet hanc fuisse Novatorum haeresim, ducibus praesertim Wicleffo, Melanchtone et Calvino, scilicet hominem, subdi-

1. Prov., XXIV, 5, 6. — 2. L. IV Dialog., c. 6. Ven., 1769, t. VI, p. 267. — 3. C. 4. — 4. C. 4. — 5. L. III de Trinitate, c. IV, n. 9, t. VIII, p. 797. — 6. Cf. l. III C. Gent., c. 83.

vinae providentiae immutabilitate, ita ineluctabili fato adigi, ut absoluta necessitate omnia peragat.

2. — PROP. — **Providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus.**

Prob. Ad providentiam pertinet res in finem ordinare, qui finis est bonum. Atqui duplex est rerum finis seu bonum: alius quippe finis est separatus, qui est ipsa divina bonitas, quae est ultimus omnium rerum finis; alius vero finis est intrinsecus, qui est universi perfectio, quae quidem principale bonum est in ipsis rebus existens. Atqui perfectio universi non adesset, nisi omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Ergo ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere, inter quos primi gradus sunt praecise necessitas et contingentia. Igitur Deus, providentiae suae normam secutus, quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut scilicet necessario evenirent; quibusdam vero praeparavit causas contingentes, ut scilicet evenirent contingenter secundum conditionem causarum proximarum; et ita ipsa contingentia determinationum liberi arbitrii ex divina providentia totaliter repetenda est, Deo homini ad hoc propriam et proportionatam facultatem praebente.

3. — * **Confirmatur.** — *Corrumpere naturam*, ait auctor libri de *divinis Nominibus* [1], *non est divinae providentiae.* Atqui hoc habet quarumdem rerum natura, ut contingenter eveniant. Ergo divina providentia, dum aliquibus rebus necessitatem imponit, aliis contingentiam decrevit.

4. — * **Relatio providentiae ad effectus mundanos.** — Cum in ratione effectus divinae providentiae sit non solum ut aliquid eveniat, sed ut eveniat vel contingenter vel necessario, ideo illud quod divina providentia disponit ut eveniat infallibiliter et necessario, infallibiliter et necessario evenit; illud vero quod divinae providentiae ratio habet ut contin-

1. C. 4.

genter eveniat, evenit contingenter [1]. — Attamen, cum obiecti contingentia componi utique potest infallibilitas, quantum ad certitudinem ipsius divinae providentiae. Revera, necessarium et contingens proprie consequuntur ens in quantum huiusmodi, ponuntur enim de primis partibus entis ; unde, quia Deus est universalis provisor totius entis, ideo modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei. Quia autem particulares provisores actione sua non attingunt ens in quantum ens, sed solummodo in quantum est *hoc* vel *illud* ens, ideo eorum provisionem subterfugit entis vel necessitas vel contingentia.

Unde hic replicatur quod alibi inculcatum est, nempe primam necessitatis vel contingentiae radicem ex efficacia divinae voluntatis esse repetendam, seu ex eo quod Deus est prima omnium causa, cui subiacet ens non modo quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam: quae quidem est praecise ratio cur ad Deum, et ad Deum solum creandi actio pertineat [2].

Cum hoc tamen stat immutabilitas quae ad certitudinem divinae providentiae pertinet, secundum quam divina providentia nec a suo effectu deficit, nec a modo eveniendi quem providerit, quae tamen certitudo ad necessitatem effectuum minime spectat. Huc pertinent egregia verba Boetii [3], dum ait quod *fatum ab immobilibus providentiae proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione astringit;* quae profecto indissolubilitas et immobilitas ad certitudinem providentiae unice referenda est, minime vero ad effectuum necessitatem [4].

5. — **Solvitur difficultas.** — Quapropter, ad argumentum ita expositum: omnis effectus qui habet aliquam causam per se, quae iam est vel fuit, ad quam ille de necessitate sequitur, provenit ex necessitate; sed providentia Dei, cum sit aeterna, praeexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate, cum non pos-

1. Ad 1m. — 2. Cf. 1, Quaest. XLV, art. 5. — 3. L. IV de Consol. Phil., pros. 6. — 4. Ad 3m. De fato, vide L'OPERA DEI SEI GIORNI, Vol. I, p. 75.

sit divina providentia frustrari; ergo omnis effectus divinae providentiae ex necessitate provenit; — *respondendum* est, *dist. mai.*: ad quam effectus sequitur de necessitate in sensu diviso, provenit ex necessitate, *conc.*; ad quam effectus de necessitate sequitur in sensu composito, provenit ex necessitate, *nego. Dist. min.* in eodem sensu. *Nego conseq., et conseq.* — Praecise ex eo quod ad divinam providentiam spectat modum rebus imponere, necessarium est aliquid contingenter evenire, si ita fuerit dispositum in ordine divinae providentiae [1]; ex hoc ipso enim quod nihil divinae voluntati resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed etiam quod contingenter fiant ea quae Deus sic fieri voluerit [2].

6. — * **Notandum.** — Ultimo loco, sub hoc articulo, advertenda sedulo sunt verba quae habet S. Thomas in responsione ad *secundum: In hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter.* — Ex quibus verbis inferri licet ad divinam providentiam spectare non modo rationem ordinis rerum in finem, sed etiam perventionem ad finem ipsum, seu non solum ordinationem, sed etiam consecutionem; ubi videtur S. Thomas tacite retractasse ea quae alibi aliter determinaverat [3]. Huic vero doctrinae cohaerent ea quibus Ecclesia Deum adprecatur [4]: *Deus, cuius providentia in sui dispositione non fallitur.*

7. — * **Scholion.** — Ex huius articuli doctrina bene resultat certitudinem infallibilem divinae providentiae non tollere effectibus contingentibus suam contingentiam; sed ex hoc non apparet quo modo quave ratione, in executione illius ordinis, contingentia effectuum, aut libertas nostrarum actionum componi valeat: cum infallibilitate divinae gubernationis quod quidem pertractare non est huius loci, sed illius ubi de guberna-

1. Ad 1m. — 2. 1, Quaest. XIX, art. 8, ad 2m. — 3. Scil., in Quaest. VI de Veritate, art. 1. — 4. In Collecta Dom. VII post Pentecosten.

tione rerum agitur, quod S. Doctor in hac prima parte [1] expendit. Quia tamen difficultas ista eadem prorsus est ac ea quae in tractatu de gratia recurrit, ubi quaeritur de libertate voluntatis creatae sub influxu efficacis gratiae, ideo lectorem ad illum tractatum remittimus, ubi ex professo fuse pertractata est [2].

1. Quaest. CV. — 2. Tract. de Gratia, Quaest. CXI, art. 2, Dissert. specialis. — Circa divinam providentiam, praeter citatos auctores, legi utiliter possunt, ex antiquis, Theodoretus, qui decem orationes de *providentia Dei* conscripsit; Synesius, Episc. Cyrenes, cuius duos libros de *Providentia*, una cum caeteris eius operibus, vulgavit et interpetratus est Petavius, Paris., 1635; celeber Salvianus, Episc. Massiliensis, qui octo libros scripsit *de vero iudicio et providentia Dei*. Inter recentiores vero, Alph. Ant. de Sarasa, S. I. op., *Ars semper gaudendi, demonstrata ex sola consideratione divinae providentiae*, Coloniae Agrippinae, 1676; Lessius, Opusc. de *providentia Numinis;* Comes Ioseph de Maistre, Soirées de St. Pétersbourg, t. I, Entretien III; sed praecipue hoc argumentum egregie evolvit P. Monsabré, O. P., in quatuor conferentiis de divino gubernio XIX, XX, XXI, XXII.

QUAESTIO DECIMA

(XXIII)

DE PRAEDESTINATIONE

Prologus

1. — **Praedestinationis nomen.** — Post traditam doctrinam de providentia Dei, sequitur ut, iuxta ordinem superius statutum, agatur de praedestinatione, quae specialis quaedam providentia est circa rationalem creaturam.

Equidem gentium Apostolo debitores sumus pro usu huius vocis relate ad magnum hoc fidei nostrae mysterium, quod est *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae*. De Christo enim loquens ait [1] : *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει : praeterea de conformitate hominum ad ipsum Christum edisserens, dicit [2] : *Quos praescivit, et praedestinavit* (προώρισεν) *conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit* (προώρισεν), *hos et vocavit*. Licet ad Corinthios scribens, idem Apostulus praedestinationis voce utatur relate ad Incarnationis mysterium, ait enim [3] : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit* (προώρισεν) *Deus ante saecula in gloriam nostram.*

Igitur praedestinatio, quam graeci nominant προορισμός [4], secundum vim nominis, significat *definitionem* quamdam, vel *praefinitionem*, aut etiam *destinationem*, in mente praefinientis aut destinantis existentem, alicuius rei, ad fixum quemdam terminum. Nam eadem graeca vox, quae ad praedestinationem

1. Rom., I, 4. — 2. Ibid., VIII, 29, 30. — 3. 1 Ep., II, 7. — 4. A πρὸ, *ante*, et ὁρισμός, quae vox et ipsa est originaliter ab ὅρος, *terminus*.

significandam usurpatur, adhibetur etiam ad exprimendam definitionem, de qua legitur in Evangelio[1]: *Et quidem Filius hominis secundum quod definitum est vadit,* καὶ ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, necnon in actibus Apostolorum[2]: *Hunc definito consilio et praescientia Dei traditum*, etc., τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον, κ. τ. λ.

2. — * **Discrimen inter destinationem et praedestinationem.** — Sed rursus attendendum est discrimen quod est inter simplicem *destinationem* et *praedestinationem.* Destinatio enim alicuius ad aliquem terminum potest esse aut eius quod nondum est, aut eius quod iam actu est et actu destinatur. In priori casu, sumitur pro proposito quod quis mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus ; in secundo autem casu, sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum, et sic destinatio non est nisi eius quod est. Secundum priorem modum legimus[3]: *Unusquisque prout destinavit in corde suo ;* et de S. Eleazaro dicitur quod *destinavit non admittere illicita propter vitae amorem*[4]*;* secundum posteriorem vero rationem, Origenes ait[5]: *Praedestinatio eius est qui non est, sed destinatio eius est qui est*: sic etiam dux destinat militem ad specialem quemdam locum.

Porro, praecise praedestinatio a destinatione in hoc distinguitur, quod non solum importat destinationem sive missionem, sed etiam quamdam antecessionem, ratione cuius potest esse etiam non existentis. Siquidem Deus ab aeterno realiter destinavit aliquos ad vitam aeternam, licet nonnisi in tempore futura esset huius destinationis executio. Cum hoc tamen stat quod praedestinatio possit etiam dici alicuius existentis, cum nempe ipsa res existens actu transmittitur in finem vitae aeternae, quo sensu ab Augustino dicitur[6]: *Quid*

1. Luc., XXII, 22. — 2. C. II, 23. — 3. 2 Cor., IX, 7. — 4. 2 Mach., VI, 20. — 5. Sup. illud ad Rom., I, 4 : *Qui praedestinatus est*, etc. — 6. L. de praed. SS, c. XIX, t. X, p. 815.

est praedestinatio, nisi destinatio alicuius existentis[1]? Quocirca particula *prae*, in praedestinatione posita, non significat quod aliquid praeferatur, quasi ille qui praedestinatur alteri praeponatur, sed significat antecessionem in duratione, ut ex graeco etiam, quo Apostolus usus est, evidentissime apparet.

3. — **Praedestinatio et reprobatio.** — Porro, praedestinatio, ut de ipsa in hac quaestione agimus, est tantummodo ad bonum, cuius oppositum *reprobatio* vocatur; attamen, ne quis in confusionem inducatur propter vocabulorum impropriam usurpationem, praenotandum monemus impiorum etiam reprobationem praedestinationis nomine interdum vocari, iuxta illud Concilii Valentini[2]: *Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem.* Reprobos tamen theologi communiter *praescitos* nominant, licet etiam praedestinati sint praesciti, cum praedestinatio sit praescientia: sed videtur nomen genericum retentum fuisse pro significanda re minus nobili.

4. — **Duplex praeparatio.** — Iterum, cum evulgatior sit definitio praedestinationis a S. Augustino tradita[3], qua dicitur esse *praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, ad praecavendum errorem cui verba ista occasionem dare possent, advertendum est praeparationem duplicem esse. Alia praeparatio est praedestinati seu patientis ut patiatur, et haec est in praeparato; non hoc tamen sensu hic usurpatur, maxime cum huius tractatus indoles non sit considerare Dei opera in se, sed tantum divinas operationes. Alio autem sensu, praeparatio est agentis ut agat, et haec est in agente, et talis praeparatio est praedestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se praeparare ad agendum, in quantum operis fiendi rationem praeconcipit. Et de praedestinatione

1. Licet verba ista possint etiam intelligi hoc sensu quod aliquid non possit praedestinari, nisi existat aliquando. Cf. art. 2, ad 2m. — 2. Can. 3. — 3. L. DE DONO PERSEVER., c. XIV, n. 35, t. X, p. 836.

hoc sensu accepta hic maxime agitur, quae importat quod Deus ab aeterno praeparaverit praedestinando, et sic concipiendo rationem ordinis aliquorum in salutem [1].

5. — **Monitum.** — Denique, opportunum erit praemonere praedestinationem esse proprie dictum fidei nostrae mysterium, ideoque omnia quae ad hanc rem spectant, pertractanda esse suppositis fidei principiis, tanquam totius quaestionis fundamentis : siquidem ad ipsam referendus est ultimus symboli Apostolorum articulus: *Credo... in vitam aeternam.* Quod sedulo observandum monemus ; tum ne quid proferatur quod alicui Scripturarum vel receptae traditionis documento non innitatur, tum etiam ut sobria mens in huius mysterii terminis investigandis, secundum lumen divinae revelationis consistat, quin, dum curiosior investigatrix et scrutatrix divinae maiestatis fieri nititur, ab ineffabili eiusdem gloriae fulgore opprimi se sentiat [2].

Quod autem praedestinatio sit una ex proprie dictis dogmaticis veritatibus, apparet ex eo quod finis vitae aeternae, a quo praedestinatio specificatur, est proprie articulus fidei, cum ex sola revelatione innotescat. Quod autem iste finis sola revelatione innotescat, patet tum ratione, tum auctoritate. Ratione quidem, quia vel summum ordinis naturalis haud valet ad illud, quod proprie et formaliter ad ordinem supernaturalem, etsi minimum sit, pertinet, attingere, cum ordo iste improportionabiliter excedat ordinem illum. Auctoritate pariter idem constat, cuius summa haec est, Dominum Nostrum ad hoc praecise hominem factum esse, ut homines ad hunc finem, docendo et operando, perduceret, iuxta illud [3]: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*, scilicet divinitatis simul et humanitatis ipsius Christi. Atqui Incarnationis mysterium nonnisi fide tenetur, dicente Paulo [4]: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est,... quam nemo principum huius saeculi cognovit.*

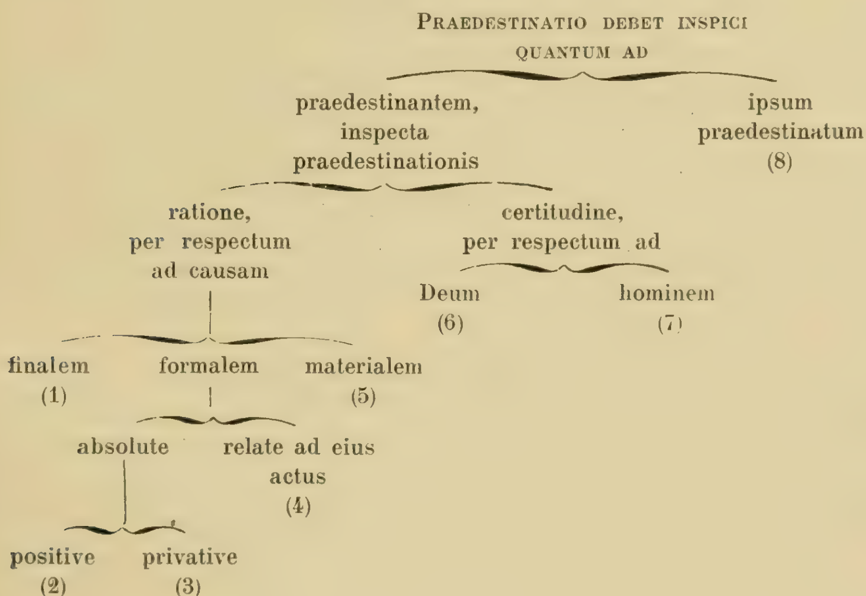
1. Art. 2, ad 3m. — 2. Prov., XXV, 27. — 3. Io., XVIII, 37. — 4. I Cor., II, 7, 8.

Quapropter omni hac de re investigationi praemittenda est fidei lucerna, nec unquam in disputationibus oblivioni danda huius inscrutabilis mysteri profunditas, secundum illud [1]: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini* [2]?

6. — **Ordo quaestionis.** — Cum praedestinatio aliter ex parte praedestinantis, aliter vero ex parte praedestinati debeat considerari, hinc in duas partes tota haec quaestio dividi debet, in quarum prima agitur de ordine praedestinationis ex parte Dei, pro beneplacito suae voluntatis aliquem hominem praedestinantis (1-7), in secunda vero de ordine praedestinationis ex parte hominis, suis precibus et bonis operibus hunc ordinem adimplentis (8). — Rursus, praedestinatio, ex parte praedestinantis, aliter considerari debet in se (1-5), aliter vero quantum ad illius certitudinem (6-7), quae quidem certitudo, sequens, tanquam aliqua proprietas, ipsam praedestinationem, potest inspici, sive ex parte ipsius ordinis praedestinationis (6), sive ex parte individuorum qui in isto ordine continentur (7). In se autem considerata, praedestinatio, ut perfecte cognoscatur, debet attendi quantum ad quadruplex causarum genus. Porro, sciendum est quod, *in causando, primo invenitur bonum et finis qui movet efficientem, secundo, actio efficientis movens ad formam, tertio, advenit forma* [3]: hinc primo loco erit agendum de fine praedestinationis (1): secundo autem agi deberet de causa efficiente proportionata; sed cum haec non possit esse nisi Deus, finis enim principio respondet, hinc de hac non instituitur specialis articulus, sed tanquam per se nota reliquitur ex primo articulo; unde statim agitur de causa formali praede-

1. ROM., XI, 33, 34. — 2. Cum praedestinatio sit proprie dictum fidei mysterium, hinc in philosophicis tractationibus iure praetermittitur, sicut altera quaestio (XII) de visione Dei, quae utique visio est praedistinationis obiectum formale: attamen, etsi ad philosophiam non spectet de hisce mysteriis ex professo pertractare, haud tamen ita se gerere philosophus debet, quasi talia mysteria minime existerent. Syllab. Pii IX, Prop. XIV. — 3. 1, Quaest. V, art. 4.

stinationis, et quidem tum absolute, scilicet et positive (2), et etiam privative, prout praedestinationi opponitur reprobatio (3), tum relative, nempe per respectum ad actus praedestinationi suppositos (4). Demum de causa materiali agendum assumetur (5), non tam ut sciatur quinam praedestinentur, quod quidem hominis facultatem superat, quam ut statuatur utrum aliquid ex parte praedestinati possit illum praedisponere ad praedestinationem, merita enim subiectum disponentia, ad causam materialem pertinent.



Quapropter octo hic quaeruntur:

Primo. Utrum Deo conveniat praedestinatio.

Secundo. Quid sit praedestinatio, et utrum ponat aliquid in praedestinato.

Tertio. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

Quarto. De comparatione praedestinationis ad electionem, utrum scilicet praedestinati eligantur.

Quinto. Utrum merita sint causa vel ratio praedestinationis, vel reprobationis aut electionis.

Sexto. De certitudine praedestinationis, utrum scilicet praedestinati infallibiliter salventur.

Septimo. Utrum numerus praedestinatorum sit certus.

Octavo. Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.

ARTICULUS I. — *Utrum homines praedestinentur a Deo.*

1. — **Errores.** — Fertur priscis Ecclesiae temporibus haereticos extitisse Valentinianos, Basilidianos, necnon Marcionitas, docentes singulos homines nasci natura sua vel bonos vel malos, aut salvandos vel reprobandos. Pelagiani autem, quibus mox successere semipelagiani et serius Calviniani, arbitrati sunt praedestinationem non esse nisi fatalem quamdam necessitatem, qua libertas adimitur, et omne meritum tollitur. Serius vero praedestinationem impugnavit Ioannes Scotus, contra quem lati sunt plures in concilio Valentino, anno 880, canones.

2. — **Duplex finis creaturae rationalis.** — Ad huius articuli docrinae intelligentiam, iuverit praemittere finem, ad quem rationalis creatura potest a Deo ordinari, esse duplicem. Nimirum, alius est finis naturae creatae proportionatus, quem nempe res creata, secundum virtutem naturae suae, potest attingere; alius autem est finis qui naturae creatae proportionem et facultatem excedit, cuiusmodi est vita aeterna, quae in Dei visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Cum igitur ad providentiam pertineat ordinare unamquamque rem ad proprium finem, contendimus modo esse debere in hac providentia altiorem quamdam rationem, relate ad finem naturae vires excendentem. Sit igitur

3. — PROP. — **Deo conveniens est homines praedestinare.**

Imprimis, inquirendum est quid *divinae Scripturae*, quidve *Ecclesiae traditio* circa praedestinationem contineant.

In **Sacra Scriptura** ita praedestinatio a S. Paulo describitur [1]: *Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali in caelestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in charitate. Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* — His verbis, ut unusquisque de facili percipere potest, recensentur potissimae praedestinationis dotes, verbi gratia, quod sit omnino gratuita, quod sit ab aeterno, quod sit per merita Christi et ad similitudinem praedestinationis eius; denique quod sit finaliter in gloriam divinam.

Idipsum continetur verbis quibus Dominus Noster allocuturum se praedixit iustos in die iudicii [2]: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi:* quibus verbis evidenter ostenditur praeexistere salvandorum ordinem in mente divina.

4. — **Patres. —** Hanc eamdem veritatem sine fidei iactura negari haud posse tradit S. Augustinus [3]: *Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum Scripturas sanctas defendimus, nisi errando, disputare potuisse.* Et S. Prosper [4]: *Praedestinationem Dei nullus catholicus negat.* Ne autem falsa quis existimatione teneat homines aeque ad bonum et ad malum praedestinari, in concilio Arausicano legitur [5]: *Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos*

1. Eph., I, 3-6. Opportune Vulgatae nostrae comparabitur textus graecus: Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ, προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατα τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς κάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ υἱῷ αὐτοῦ. — 2. Matth., XXV, 34. — 3. L. de dono persev., c. 19. t. X, p. 848. Magni faciendam esse, in re de qua agimus, huius sancti Patris auctoritatem, inde eruitur, quod unus eminet inter scriptores ecclesiasticos qui de hoc argumento pertractarunt, unde et *Doctor gratiae ac praedestinationis* merito est appellatus. — 4. In resp. ad 1 obiect. Gall. — 5. C. 25.

esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in illos anathema dicimus. Similiter, in iam citato Concilio Valentino [1] definitur, Deum *bonos praescisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eamdem gratiam aeterna praemia accepturos: malos autem praescisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam iustitiam aeterna ultione damnandos.* Et rursus [2]: *Sed et de praedestinatione Dei placuit, et fideliter placuit, iuxta auctoritatem apostolicam, quae dicit*: ANNON HABET POTESTATEM FIGULUS LUTI EX EADEM MASSA FACERE ALIUD VAS IN HONOREM, ALIUD VERO IN CONTUMELIAM? *ubi et statim subiungit:* QUOD SI VOLENS DEUS OSTENDERE IRAM, ET NOTAM FACERE POTENTIAM SUAM, SUSTINUIT IN MULTA PATIENTIA VASA IRAE APTATA SIVE PRAEPARATA IN INTERITUM, UT OSTENDERET DIVITIAS GRATIAE SUAE IN VASA MISERICORDIAE, QUAE PRAEPARAVIT IN GLORIAM: *fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam, et praedestinationem impiorum ad mortem* [3].

5. — **Prob. ratione theologica.** — Ad finem ad quem non potest aliquis virtute suae naturae pervenire, necesse est ut ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Atqui creatura rationalis non potest virtute suae naturae pervenire ad finem vitae aeternae, cuius tamen capax est. Ergo necesse est ut creatura rationalis transmittatur a Deo ad finem vitae aeternae. Atqui necesse est ut ratio huius transmissionis in Deo praeexistat, sìcut in eo est ratio ordinis rerum in finem: ratio enim alicuius faciendi in mente auctoris existens est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo, quae quidem ratio *praedestinatio* vocatur, sicut ratio ordinis rerum in finem dicitur providentia. Ergo necesse est esse in Deo praedestinationem.

6. — * **Scholion.** — Circa hunc processum, opportune monendum esse censemus, plus concludi quam in proposi-

1. Can. 2. — 2. Can. 3. — 3. VIDE DENZINGER, Enchir., nn. 284, 285.

tione statutum fuerat. Thesis enim erat de convenientia praedestinationis, et resoluta fuit in praedestinationis necessitatem, nec incongrue. Revera, revelato mysterio praedestinationis, illius convenientia ex cognita Dei bonitate simpliciter et proprie deducitur, quum ad hanc bonitatem spectet se manifestare hominibus, illos ad finem supernaturalem elevando. Sed hoc in praesenti loco supponitur, cum in theologiae fundamento sistat revelatio evectionis naturae rationalis ad Dei visionem facialem. Hoc igitur pro nunc praetermisso, tanquam sufficienter noto per se, quia ad hunc finem homo pertingere nequit nisi ab ipso Deo transmittatur, hinc ex hoc fine resultat praedestinationis non modo convenientia, verum proprie necessitas, quae est necessitas finis, qui sine huiusmodi praedestinatione haberi haudquaquam potest.

7. — **Definitio praedestinationis.** — His praehabitis, patet praedestinationem, si proprie definiri velit, esse *rationem transmissionis creaturae rationalis in mente divina existentem in finem vitae aeternae.* — Praedestinatio igitur ponitur pars providentiae, non quidem quantum ad actum divinum, sed quantum ad obiectum: nam creatura rationalis, et finis supernaturalis, et ordo illius ad hunc finem, sunt pars obiecti providentiae, quae omnem creaturam et quemcumque finem, et ordinem illius ad hunc finem suo ambitu complectitur.

8. — **Explicatur definitio.** — Qua in definitione tria secundum ordinem notanda veniunt.

Primo, praedestinatio longe aliud significat quam *praedeterminatio.* Siquidem haec importat impositionem necessitatis, qualis est in rebus naturalibus, quae sunt ad unum praedeterminatae ; praedestinatio autem non inducit necessitatem, sed libertatem omnino intactam relinquit : quae enim praedestinantur, a Deo praecognoscuntur, praecognoscuntur autem ea quae pertinent ad meritum et demeritum, quae in nobis sunt, in quantum sumus nostrorum actuum domini per

liberum arbitrium. Unde Damascenus scribit [1]: *Oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat ea: non enim vult malitiam, neque compellit virtutem* [2].

Secundo, praedestinationis subiectum est sola creatura rationalis. Nam creaturae irrationales, quia non sunt capaces illius finis qui humanae naturae facultatem excedit, ideo non proprie dicuntur praedestinari; et si quando praedestinatio invenitur nominata ab aliquo sacro auctore respectu cuiuscumque alterius finis, hoc nonnisi abusive fit, ideoque extendendum non est, sed potius, si fieri possit, pie interpretandum [3].

Unde angelos quoque, non secus ac homines, praedestinari convenit. — Nec obstat quod angeli nunquam fuerint miseri, praedestinatio autem dicatur ab Augustino [4] *propositum miserendi;* nam nihil refert ad rationem praedestinationis, utrum quis praedestinetur in vitam aeternam a statu miseriae, necne; sed cum motus recipiat speciem a termino ad quem, et non a termino a quo, ad praedestinationis rationem requiritur et sufficit ut sit transmissio creaturae rationalis in finem vitae aeternae, quicumque sit status unde praedestinatus transmittitur. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur, fuerit niger vel pallidus, vel ruber. — Quod si quis faciat vim in verbo ab Augustino usurpato et superius relato, quasi de ratione praedestinationis sit exhibitio miserationis et misericordiae, dici potest, iuxta superius exposita [5], quod omnis boni collatio supra debitum eius cui confertur, ad misericordiam pertinet [6].

Tertio, notetur cognitionem praedestinationis minime esse, relate ad praedestinatum, de essentia vel ratione praedestinationis ipsius [7]. Siquidem divina revelatione nobis innotescunt modo generali supernaturalia beneficia quae Deus in nos per Spiritum Sanctum contulit, ut sunt, verbi gratia, Chri-

1. L. II Orthod. fid., c. 30. — 2. Ad 1m. — 3. Ad 2m. — 4. L. DE PRAEDEST. SS., c. 16, p. 812. — 5. IN QUAESTIONE XXI. — 6. Ad 3m. — 7. Ad 4m.

sti Incarnatio et redemptio, hominum praedestinatio in communi, etc., iuxta illud [1] : *Nos autem, non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis*; sed citra hanc generalem manifestationem, sicut unusquisque ignorat utrum *amore an odio dignus sit* [2], ita a fortiori propriam praedestinationem non cognoscit [3].

Quod si interdum alicui sancto Deus, ex speciali privilegio, eius praedestinationem revelet, non tamen convenit ut hoc faciat relate ad omnes, ne securitas in praedestinatis negligentiam pariat, et viceversa, cognitio reprobationis caeteros in desperationem inducat. Attamen, licet aliquibus sanctis Deus interdum manifestaverit illos fuisse praedestinatos, tamen tuto decerni potest nulli unquam reprobo eius reprobationem a Deo fuisse revelatam. Qua in re, notanda sunt Angelici Doctoris verba [4] : *Quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed secundum ordinem iustitiae, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte sua aliquem damnare, sed secundum id quod ex nobis est, ut ex supradictis patet. Unde velle suam damnationem absolute, non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati.*

ARTICULUS II. — *Utrum praedestinatio aliquid ponat in praedestinato.*

1. — Praemonendum. — Ad huius dubii solutionem, recolenda est distinctio quae in superiori quaestione circa provi-

1. 1 Cor., II, 12. — 2. Eccle., IX, 1. — 3. Cf. quae scripsimus in Tr. de Gratia, Quaest. CXII, art. 5. pp. 270, seqq. — 4. Quaest. XXIII, de Verit., art. 8 ad 2m.

dentiam introducta fuit, scilicet inter praedestinationem active acceptam, quae est ipsa ratio in mente divina, et huius ordinis executionem sive praedestinationem passive sumptam. Revera, praedestinatio, iuxta S. Augustinum [1], est *praeparatio beneficiorum Dei*. Atqui alia est praeparatio patientis ut patiatur, alia vero agentis ut agat [2].

2. — PROP. — α) **Praedestinatio active accepta non est nisi in praedestinante ; β) passive autem sumpta est in praedestinatis.**

Prob. 1ª Pars. Praedestinatio, active accepta, est, secundum Augustinum, praescientia beneficiorum Dei. Atqui praescientia est in praesciente, non in praescitis. Ergo praedestinatio active accepta est in Deo praedestinante [3].

Revera, praedestinatio ponitur pars providentiae. Providentia autem proprie est quaedam ratio in intellectu provisoris ; unde praedestinatio dici etiam potest *ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens*, quae definitio profecto coincidit cum definitione superius tradita, nempe : *Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae.*

Praeterea, praedestinatio est actio in agente manens, ut est intelligere et velle, non autem actio transiens in exteriorem materiam, quae scilicet inferat ex se passionem, ut est calefacere et secare ; consequenter sic accepta, non ponit aliquid in praedestinato, sed est in praedestinante tantum [4].

Denique praedestinatio est praeparatio beneficiorum Dei, in quantum aliquod agens per intellectum se praeparat ad agendum, praeconcipiendo rationem operis fiendi. Atqui Deus ab aeterno praeparavit, concipiendo rationem ordinis aliquorum in salutem. Ergo praedestinatio active accepta est solum in praedestinante [5].

3. — **Prob. 2ª Pars.** — Praedestinatio, passive sumpta, aliud non est, nisi executio eius, quae quidem est actio transiens in

1. L. II de Dono Persever., c, 14, n. 35. t. X, p. 839. — 2. Ad 3m. Cf. supra, Prolog. h. q., n. 4. — 3. Hic, sed contra. — 4. Ad 1m. — 5. Ad 3m.

exteriores res, et ideo est in praedestinatis, ponens in eis praedestinationis effectus. — Primus autem praedestinationis effectus est *vocatio*, et quidem secundum *propositum voluntatis* Dei [1], quae quidem vocatio non illa est, de qua dicitur [2]: *Multi sunt vocati, pauci vero electi*, sed est vocatio electorum tantum, ut ait idem Augustinus [3]. Secundus praedestinationis effectus est *iustificatio*, non quaelibet, sed qua iustus usque in finem sit perseveraturus. Tertius effectus est *glorificatio*, et quidem secundum determinatum gloriae gradum, iuxta illud S. Doctoris [4]: *Sic unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei.*

Haec tria concluduntur sequenti loco S. Pauli [5]: *Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit*, — οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Quae ita exponit S. Augustinus [6]: *Apostolum beatum audivimus exhortantem et confirmantem nos, cum diceret nobis:* SI DEUS PRO NOBIS, QUIS CONTRA NOS? *Pro quibus autem sit Deus, superius ostendit, ubi ait:* QUOS AUTEM PRAEDESTINAVIT, ILLOS ET VOCAVIT; QUOS AUTEM VOCAVIT, ILLOS ET IUSTIFICAVIT; QUOS AUTEM IUSTIFICAVIT, ILLOS ET GLORIFICAVIT. QUID ERGO DICEMUS AD HAEC? SI DEUS PRO NOBIS, QUIS CONTRA NOS? *Deus pro nobis, ut praedestinaret nos; Deus pro nobis, ut vocaret nos*; *Deus pro nobis, ut iustificaret nos: Deus pro nobis, ut glorificaret nos. Si Deus pro nobis, quis contra nos? Praedestinavit antequam essemus*; *vocavit cum aversi essemus: iustificavit cum peccatores essemus*; *glorificavit cum mortales essemus.*

1. Hic, sed contra. — 2. MATTH., XX, 16. — 3. L. I RETRACT., c. XXIII. — 4. 1, Quaest. LXII, art. 9. — 5. ROM., VIII, 29, 30. — 6. Serm. CLVIII, de verb. Ap. Ad ROM., c. I, t. V, p. 761.

4. — **Scholion.** — Non solum praedicta bona, sed alia quoque cadunt sub effectu divinae praedestinationis, ea scilicet omnia quae ad finem consequendum ordinantur, non exclusis bonis naturalibus et ipsa peccati permissione, imo peccatoris praedestinati temporaria excaecatione. *Excaecatio*, ait S. Doctor [1], *ex sui natura ordinatur ad damnationem eius qui excaecatur; sed ex divina misericordia, excaecatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excaecantur.*

5. — * **Corollaria.** — I. Ex hisce sequitur, plura, quae in praedestinatis sunt effectus praedestinationis, inveniri etiam in reprobis, non tamen tanquam praedestinationis effectus; cuiusmodi sunt, verbi gratia, creatio, conservatio, tota Redemptionis oeconomia, maxime vero peccati permissio.

II. Licet gratia sit aliquid temporarium, et ponatur in definitione praedestinationis, cum praedestinatio dicatur praeparatio gratiae, iuxta illud S. Augustini [2]: *Praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio*, tamen praedestinatio ipsa est aliquid aeternum, cum quidquid est in Deo, aeternum sit. Revera, ut admonet S. Doctor [3], gratia non ponitur in definitione praedestinationis quasi aliquid existens de essentia eius, sed in quantum praedestinatio importat respectum ad gratiam, tanquam causae ad effectum et actus ad obiectum; unde addit Augustinus [4] quod gratia est *ipsius praedestinationis effectus.*

Verum, ne existimetur effectum praedestinationis esse solam gratiam, hinc definitionem Augustini ex parte obiecti alii ita complent, ut eam dicant esse *praeparationem gratiae in praesenti et gloriae in futuro.* Ast Augustinus ibi sumebat gratiam eo sensu quo dicitur [5]: *Gratia Dei vita aeterna*, et rursus [6]: *Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*, id est, pro gratia consummata, ut ipsemet explicat [7]: *Non solum gratiam qua nunc iuste in laboribus*

1. 1 2ae, Quaest. LXXIX, art. 4. — 2. L. DE PRAEDEST. SS., c. 10, t. X, p. 803. — 3. Ad 4m. — 4. Loco prox. cit. — 5. ROM., VI, 22. — 6. IO., I, 16. — 7. EP., CXCIV, alias CV, n. 21.

usque in finem vivimus, sed etiam gratiam pro hac gratia. ut in requie postea sine fine vivamus.

6. — **Distinctio reiicienda.** — Ex huius articuli doctrina resultat quod, quanquam distinctio legitime fieri possit circa effectus divinae praedestinationis, ut scilicet aliud sit totus ordo effectuum quos praedestinatio complectitur, aliud vero aliquis effectus singillatim sumptus, puta, gratia nude accepta, nullo tamen pacto admitti potest distinctio a pluribus theologis hodie invecta, inter praedestinationem completam et praedestinationem incompletam, quasi ista sit ad gratiam nude acceptam aut ad gloriam nude acceptam, illa vero sit ad gratiam simul et gloriam. Cum enim praedestinatio sit ratio transmissionis hominis in finem vitae aeternae, ita ab hoc fine specificatur, ut eo sublato, praedestinatio amplius non sustineatur; aliunde omnino absonum est dicere distinctionem effectuum facere distinctionem in causa. Sed maxime huic interpretationi officit quod praedestinatio est in finem vitae aeternae, quae homini tribuitur tanquam merces et praemium: unde non bene ponitur praedestinatio ad gloriam tanquam distincta a praedestinatione ad gratiam, sed praedestinatio utrumque simul in suo conceptu complectitur [1].

ARTICULUS III. — *Utrum Deus aliquem hominem reprobet.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum dilectio, qua Deus omnes res prosequitur, a libera eius voluntate pendeat, hinc sequitur Deum non omnia aequaliter diligere, ut dictum est, sed quae-

1. Dici potest omnem confusionem quae in re, de qua agimus, inducta est, ex hac erronea distinctione ortam fuisse, cui etiam debetur quod ab aliquibus theologis, ut, verbi gratia, Frider. Sala (Institut. Theol. Dogm., t. II, p. 97. Mediolani, 1891), ipsi Doctori Angelico imposita fuerit sententia de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita.

dam magis aliis, secundum quod maius bonum vult aliquibus rebus quam aliis. Hinc Deus, licet omnes homines diligat, iuxta illud [1] : *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*, non tamen omnibus hominibus vult quodcumque bonum. Inter omnia autem bona eminet vita aeterna, quam proinde non omnibus dare Deus tenetur, maxime cum istud bonum sit omnibus naturae viribus improportionatum. Cum igitur hic agatur de iis quibus Deus vult bonum supernaturale vitae aeternae, ideo ordo postulat ut tractetur etiam de iis quibus Deus istud bonum non vult, seu quos reprobat, aut, secundum locutionem scripturalem, quasi odio habet, quia minus diligit [2].

2. — **Quid sit reprobare.** — Generaliori sensu accepta, reprobatio est alicuius rei, tanquam vilis aut inutilis reiectio aut abiectio, quo modo dicitur [3] : *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes*, etc. ; et rursus [4] : *Reprobatio quidem fit praecedentis mandati, propter infirmitatem eius et inutilitatem ; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* — In Schola vero reprobatio usurpatur sensu praedestinationi opposito, ita quod, sicut haec respicit creaturam rationalem transmittendam in finem vitae aeternae, ita illa ad eamdem creaturam rationalem referatur, prout relinquitur extra huius finis adeptionem. Agitatur autem hic de reprobatione quaestio, tum ut statuatur eius existentia iuxta fidei documenta, tum maxime ut eius quidditativa ratio definiatur.

3. — PROP. — **Deus aliquos reprobat.**

Haec veritas, ut dictum est, accipienda est de fide, non secus ac praedestinationis existentia : sunt enim plura apertissima loca in Sacris Scripturis, quibus expresse declaratur. Verbi gratia, dicitur [5] : *Nonne frater erat Esaü Iacob? dicit Dominus ; et dilexi Iacob, Esaü autem odio habui ;* quae verba replicat S. Paulus ad Romanos scribens [6]. Qui ibidem dicit [7]:

1. Sap., XI, 25. — 2. Cf. hic, ad 1m. — 3. Ps. CXVII, 21. — 4. Hebr., VII, 18, 19. — 5. Mal. C. I, 2, 3. — 6. C. IX, 13. — 7. Vers. 22.

Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum, etc. Huc spectant etiam quae leguntur [1]: *Heu, consolabor super hostibus meis, et vindicabor de inimicis meis;* necnon illa quae in libro secundo Machabaeorum [2] de morte et reprobatione Antiochi referuntur, praesertim cum dicatur [3]: *Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus.* Reprobationis autem certitudinem innuunt eaedem Sacrae Litterae [4]: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

4. — * **Scholion.** — Relate ad reprobationem Esaü et Antiochi, notanda sunt verba Angelici Doctoris [5]: *Esaü non vere poenituit, quod patet ex hoc quod dixit* [6] *:* VENIENT DIES LUCTUS PATRIS MEI, ET OCCIDAM IACOB FRATREM MEUM : *similiter etiam nec Antiochus vere poenituit; dolebat enim de culpa praeterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur.* — Quod si quis velit sustinere utramque reprobationem in ordine temporali intelligi debere, scilicet, huius quidem relate ad amissionem vitae temporalis, illius autem relate ad translationem primogeniturae, non propterea infirmatur dogma de reprobatione; quandoquidem, quod in figura ibi continetur, ad rem in figura ac mysterio significatam referendum est [7].

5. — **Prob. ratione theologica.** — Ad providentiam pertinet non modo ordinare res in finem, sed etiam aliquem defectum permittere in rebus quae providentiae subduntur. Ergo sicut pertinet ad praedestinationem, quod per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, ita ad reprobationem spectat quod per eamdem divinam providentiam aliqui permittantur ab isto fine deficere.

Quocirca, sicut praedestinatio est pars providentiae re-

1. Is., I, 24. — 2. C. IX. — 3. C. V. 13. — 4. ECCLES., VII, 14. — 5. 3, Quaest. LXXXVI, ad 1m. — 6. GEN., XXVII, 41. — 7. Cf. ESTIUS, Comment. in Ep. S. Pauli, Rom., IX, vers. 11.

spectu eorum qui divinitus ordinantur in salutem aeternam, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Et ulterius hoc inferri potest, quod sicut praedestinatio non nominat praescientiam tantum, sed etiam includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed includit etiam voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

6. — **Reprobationis definitio.** — Est igitur reprobatio, *ratio derelictionis creaturae rationalis extra vitae aeternae consecutionem et illationis poenae aeternae pro culpa debitae.* — Quocirca sicut de praedestinatione dictum est eam esse in praedestinante [1], ita reprobatio non est aliquid in reprobatis, sed in reprobante tantum : executio tamen huiusmodi reprobationis est passive quidem in reprobatis, active vero in Deo. Quod a Magistro Sententiarum significatur, dum definit reprobationem [2]: *Praescientiam impietatis quorumdam, et praeparationem damnationis eorumdem:* quae quidem praeparatio aliter et aliter est in reprobante et in reprobato.

7. — **Differentia inter praedestinationem et reprobationem.** — Attamen, non sic se habet reprobatio ad reprobatos, sicut se habet praedestinatio ad praedestinatos. Praedestinatio enim est causa salutis praedestinatorum, reprobatio vero non est causa perditionis reproborum. — Revera, de ratione tum praedestinationis, tum reprobationis est aliquid in praesenti et aliquid in futuro. Relate ad primam, de ratione eius quod est in praesenti, est collatio gratiae, de ratione autem eius quod est in futuro est gloria : et praedestinatio est causa tum gratiae quae in praesenti percipitur, tum gloriae quae a praedestinatis expectatur in vita futura. Relate vero ad secundam, de ratione eius quod est in praesenti duo sunt, scilicet, malum culpae et derelictio a Deo ;

1. Supra, art. 2, n. 2. — 2. 1, Dist., IV.

de ratione autem eius quod est in futuro est illatio poenae aeternae ; et reprobatio est quidem causa eius quod in futuro redditur, scilicet, poenae aeternae, et etiam est causa eius quod est in praesenti quantum ad derelictionem a Deo, non autem quantum ad commissionem culpae, nam culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et gratia deseritur. Unde legimus in propheta Osee[1] : *Perditio tua, Israel, ex te : tantummodo in me auxilium tuum*[2].

8. — **Differentia effectuum utriusque.** — Iuvabit etiam hic advertisse non eodem modo se habere inter se effectus praedestinationis, et effectus reprobationis. Effectus enim praedestinationis ita inter se ordinantur, ut primus mereatur secundum, secundus tertium, etc., ita quod prior habeat, relate ad posteriorem, rationem causae ad effectum, et posterior relate ad priorem comparetur ut finis, sicut gloria relate ad gratiam : sed in reprobatione, primus effectus non habet rationem causae meritoriae relate ad secundum, sicut permissio peccati non meretur malum culpae, nec malum culpae, ut sic, meretur derelictionem a Deo, secus et praedestinati peccantes deseri a Deo deberent ; sed nec ultimus effectus habet rationem finis relate ad alios, sicut damnatio aeterna non est finis permissionis peccati.

9. — **Corollarium.** — Ex quibus iam patet, primum effectum reprobationis in ordine executionis esse permissionem peccati ; derelictionem vero non ab hac permissione causari, sed a Dei voluntate ; excaecationem quoque ac indurationem esse quidem effectum derelictionis a Deo, illationem vero poenae aeternae fieri propter meritum peccati ; demum haec omnia cedere in divinae iustitiae manifestationem. — Ubi notanda sunt verba ultimo loco in corpore arti-

1. C. XIII, 9. — 2. Ad 2m. Ex hoc iam patet, quod infra abunde ostendetur, aliud esse iudicium de reprobatione, aliud de praedestinatione, per respectum ad merita vel demerita, ferendum : nimirum cum praedestinatio sit omnino ex gratuita Dei voluntate, reprobatio, e contra, est ex praevisis demeritis praesciti peccatoris.

culi posita: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa;* ex quibus verbis ultimo infertur Deum esse vere causam permissivam peccati et sic subtractionis auxilii; ideoque, cum reprobatio sub divina providentia concludatur, dici debet Deum permittere primum peccatum ob quod homo sit finaliter damnandus, propter manifestationem suae infinitae iustitiae.

10. — **Error praecavendus.** — At vero sedulo cavendum est ne dicatur, cum Novatoribus, reprobationem esse causam peccati, quod quidem idem esset ac Deum ipsum esse peccati causam: hoc siquidem repugnat principiis fidei, dicente Sacra Scriptura [1]: *Nemini mandavit* (Deus) *impie agere, et nemini dedit spatium peccandi;* et rursus [2]: *Deus intentator malorum est.* Insuper crudele esset ac iniustum, ex parte Dei, hominem punire pro peccato quod Deo ipso causante commisisset.

Unde, cum Pelagiani imposuissent Augustino quod doceret homines a Deo praedestinari non modo ad poenam, sed etiam ad culpam, egregie pro Augustino respondit eius discipulus S. Prosper [3]. Quo in sensu dicitur in Concilio Valentino [4], Deum *in malis ipsorum* (hominum impiorum) *malitiam praesciisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est.* Et iterum [5]: *Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet, ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione, sicut Arausicana synodus, illis anathema dicimus* [6].

11. — **Scholion.** — Ex reprobatione et illius certitudine, minime valet inferri, reprobum absolute non posse reprobationem vitare. Revera, reprobatio nihil subtrahit de po-

1. Eccli., XV, 21. — 2. Iac., I, 13. — 3. In respons. ad Cap. Gall. et ad Obiect. Vinc. — 4. Can., 3. — 5. Paulo infer. — 6. Arausicana Synodus hic invocata est secunda huius nominis, an. 529 contra semipelagianos habita, confirmata a Bonifacio II. Cf. Denzinger, n. 170.

tentia reprobati, et, ut reprobatio est, nihil in ipso ponit; ideoque cum dicitur: *Si Deus aliquem reprobavit, hic salvari nequit*, hoc non est intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed solum secundum impossibilatem conditionatam, eo modo quo dictum fuit praedestinatum necesse esse salvari, necessitate scilicet conditionata, quae non tollit arbitrii libertatem. Quapropter, licet ille qui est a Deo reprobatus non possit gratiam perseverantiae adipisci in sensu composito, tamen quod hic et nunc in hoc vel illud peccatum labatur, et in commisso peccato permaneat, ex eius libero arbitrio contingit, et proinde merito ei imputatur ad culpam [1].

12. — * **Quaestio.** — *Quanam oppositionis specie se habent praedestinatio et reprobatio?*

Resp. cum distinctione. Si praedestinatio et reprobatio sumantur ex parte subiecti, habetur oppositio privativa, quae nempe versatur inter formam et privationem, ut inter caecitatem et visionem. Nec obstat quod homo non sit naturaliter capax gloriae aeternae; nam dummodo aliquod subiectum sit capax habendi aliquam formam, quocumque modo illa forma habeatur, non habens vere privatur illa forma. — Si vero praedestinatio et reprobatio sumantur ex parte actus divini, oppositio contraria invenitur, sicut dilectio contrariatur odio; sed advertendum est, dilectioni praedestinatorum in Deo opponi odium reproborum hoc pacto, quod illa dilectio formaliter includit voluntatem gloriam aeternam decernendi, et istud odium includitur in voluntate permittendi peccatum, tanquam formaliter hanc voluntatem sequens. — Ulterius notandum venit istos actus esse contrarios, quin tamen media inter se habeant, sicut nec medium habetur inter numerum parem et imparem, inter virtutem et vitium, verum et falsum, etc. [2]. — Denique ista contrarietas actuum nullam ponit contrarietatem in ipso intellectu divino [3].

1. Cf. hic, ad 3m. — 2. Cf. Franc. Sylv., in h. l. — 3. Vide l'Anima umana separata dal corpo, p. 20. Ad hunc articulum referri potest celeberrima de praedestinatione et gratia controversia, saeculo nono, inter episcopos Galliae agitata, cui occasionem dederat Goteschalci, monaci ord. S. Benedicti, doctri-

ARTICULUS IV. — *Utrum praedestinati eligantur a Deo.*

1. — **Ratio articuli.** — Licet omnia in Deo sint unum quid et simplex, nec possit unum prius esse altero sive natura sive tempore, nostro tamen intelligendi modo, ordo quidam statuitur inter actus quibus Deus creaturas respicere intelligitur, qui ordo ex eo repetitur, quod unum effectum necesse sit ordinari ad alterum, proindeque unum prius altero, secundum momenta rationis, in mente referri.

Porro, cum compertum iam ex praecedentibus maneat quod praedestinatio est pars providentiae, providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem, hinc ad praedestinationem pertinet quod sit ratio in intellectu existens praeceptiva ordinationis aliquorum in finem supernaturalem. At vero, non praecipitur aliquid ordinandum in finem, nisi praeexistente voluntate finis ; hinc praedestinatio aliquorum in finem vitae aeternae praesupponit secundum rationem quod Deus velit illorum salutem. In quo duo dicuntur: alterum, quod Deus *vult* bonum salutis aeternae; alterum, quod hoc bonum *aliquibus* vult. Igitur in quantum Deus vult bonum salutis aeternae, *dilectio* habetur, diligere enim est velle alicui bonum ; in quantum autem hoc bonum aliquibus prae aliis vult, *electio* adest, nam eligere est unum prae aliis secernere.

na, tradentis duas distingui debere praedestinationes : alteram, qua Deus, ante mundi constitutionem, omnes electos immutabiliter praedestinavit ad vitam aeternam ; alteram, qua omnes malos aeternae morti pariter praedestinavit. Contra quem acriter primum invexit Rabanus, Archiepiscopus Moguntinus, dein Hincmarus, episcopus Rhemensis, qui Goteschalcum a sacerdotio depositum et virgis caesum in carcerem monasterii Altivillarensis coniecit, in quo mortuus est, circa annum 868. Utrum Goteschalcus praedestinationem ad vitam et ad mortem aequa lance complendam, sensu praedestinatianorum et Calvini, revera tenuerit, an potius illam per gratiam Dei, hanc per propria hominis demerita actu perficiendam, solum praedestinationis nomine ad significandam reprobationem abusive usurpato, alii iudicaverint.

Quapropter, cum praedestinatio ista duo includat, scilicet dilectionem et electionem, ideo praesentis articuli intentio est statuere quonam ordine ista se habeant inter se et relate ad praedestinationem.

2. — PROP. — **Praedestinatio secundum rationem praesupponit electionem, et electio dilectionem.**

Probatur ex comparatione inter dilectionem et electionem ut sunt in nobis, et ut inveniuntur in Deo.

Cum ad diligendum incitemur ex bono praeexistente, hinc diligendo aliquem non causamus eius bonum, sed supponimus; ideoque eum eligimus qui dilectionis iam capax sit, et eligimus praecise ut illum diligamus; unde in nobis dilectio electionem supponit, seu electio dilectionem praecedit. At in Deo contrarium invenitur. Nam voluntas Dei, qua vult bonum alicui illum diligendo, est causa cur iste prae aliis illud bonum habeat; unde, relate ad Deum, electio praesupponit dilectionem, et praedestinatio praesupponit utrumque.

Haec tamen tria secundum rationem, non secundum rem, distinguuntur a Deo, ita quod Deus primo alicui creaturae rationali aliquod speciale bonum velit conferre, quo illa sit speciali dilectione digna, ex quo fit ut prae caeteris eligatur, et ut sic electa, transferatur in ordinem salutis aeternae. — Sed de his pauca sunt per ordinem digerenda.

3. — **Dilectio.** — Et primo quidem, *dilectio*, de qua hic agitur, non est illa communicatio bonitatis divinae in communi, qua Deus absque electione bonitatem suam communicat, in quantum nihil est quod de hac ipsa eius bonitate non participet, quo modo dicebat auctor libri de *divinis Nominibus* [1] quod sol corporeus absque electione omnibus corporibus lumen immittit; sed est communicatio alicuius specialis boni quod non omnibus indiscriminatim, sed aliquibus tantum tribuitur, quod est gratia et gloria. Et haec est dilectio, de qua ait Paulus [2]: *Dilexit me, et tradidit semeti-*

1. C. 4. — 2. GAL., II, 20.

psum pro me; et iterum [1] : *Ipse Dominus Noster Iesus Christus et Deus, et Pater noster, qui dilexit nos, et dedit consolationem aeternam, et spem bonam in gratia* [2].

4. — **Electio.** — De electione quoque plura habentur in divinis Litteris, verbi gratia [3] : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati;* et rursus [4] : *Testor coram Deo et Christo Iesu et electis angelis;* demum [5] : *Omnia sustineo propter electos.* Immo quandoque nomen *electi* stat ad designandos praedestinatos, verbi gratia, cum dicitur [6] : *Propter electos breviabuntur dies illi.*

Porro, ex eo quod in Deo dilectio praecedit electionem, sequitur, quod electio sit etiam eorum quae non sunt, iuxta illud Augustini [7] : *Eliguntur* (a Deo) *qui non sunt, nec errat qui eligit, nec vane eligit.* Cuius rei ratio est, quod quando voluntas eligentis provocatur ad diligendum a bono in re praeexistente, tunc quidem oportet quod electio sit tantum eorum quae sunt, quemadmodum in nostra electione accidit. Si autem, viceversa, voluntas eligentis provocetur ad eligendum a bono quod eius dilectio in ipsomet electo causat, tunc utique potest electio esse etiam eorum quae non sunt, ut est praecise in Deo [8].

Haec autem divina electio quamdam discretionem importat, in quantum aliqui prae caeteris discernuntur, iuxta illud [9] : *Quis enim te discernit?* — Nec obstat quod dicatur [10] quod Deus *omnes homines vult salvos fieri:* hoc enim verum est de voluntate antecedente, quae est voluntas secundum quid, non autem de voluntate consequente, quae est voluntas simpliciter, ut dictum est [11].

5. — **Praedestinatio.** — Igitur haec duo, scilicet *dilectio* et *electio* ordinantur ad *praedestinationem*, secundum quam

1. 2 Thess., II, 16. — 2. Cf. ad 1m. — 3. Eph., I, 4. — 4. 1 Tim., V, 21. — 5. 2 Tim., II, 10. — 6. Matth., XXIV, 22. — 7. Sermo XXVI de vers. 6 et 7 Ps. XCIV, n. 4; alias Serm. XI de verb. Ap. t. V, p. 138. — 8. Ad 2m. — 9. 1 Cor., IV, 7. — 10. 1 Tim., II, 4. — 11. Supra, Quaest. XIX, art. 6, p. 235. Cf. hic. ad 3m.

praedestinati conformes fiunt Unigenito Filio Dei [1] : *Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui.*

6. — * **Scholion.** — Sub fine huius articuli operae pretium erit advertisse tum dilectionem tum electionem, de quibus in hoc articulo, sumi non debere, nisi secundum ordinem quem ad finalem praedestinationem dicunt. Alia igitur est haec dilectio a dilectione qua Deus iustos praescitos prosequitur, alia quoque haec electio ab electione qua Deus quandoque hominem ad specialem aut gratiae viae, aut muneris gradum elevat, qui tamen finaliter sit lapsurus, quemadmodum Iudae apostatae alludens, dixit Dominus Noster [2] : *Nonne ego vos duodecim elegi, et unus diabolus est?*

ARTICULUS V. — *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.*

1. — **Praenotanda.** — Ut ordinatim procedamus in ista quaestione, quae profecto in re de qua agimus cardinalis est, cum hic omnia ad divinam praedestinationem pertinentia ad caput quodammodo revocentur, multique errores necnon variae theologorum opiniones discuti debeant, duo in antecessum notanda veniunt.

Primo, cum praedestinatio includat voluntatem in Deo conferendi aliquibus speciale bonum, hinc eo modo de praedestinatione inquirendum est, quo modo de ipsa divina voluntate inquisitio instituitur.

Secundo, quando quaeritur de causa praedestinationis, non est dubium utrum in divina voluntate, ex parte actus volendi, sit assignare causam ; sed ratio aliqua vult assignari ex parte volitorum, quatenus scire cupimus quidnam Deus voluerit esse propter aliud: licet enim Deus non propter aliquid velit rem, vult tamen unum esse propter aliud: unde quaeritur

1. Rom., VIII, 29. — 2. Io., VI, 71.

propter quid Deus voluerit effectum praedestinationis esse. Quod enim in divina voluntate, ex parte actus volendi, non sit assignare aliquam causam, abunde patet, nec ullus unquam fuit ita insanae mentis, ut diceret merita esse causam praedestinationis ex parte actus praedestinantis: sed sub dubio vertitur, utrum praedestinationi sit aliquam causam assignare ex parte effectus ipsiusmet. Quod est idem ac quaerere utrum Deus praeordinaverit se alicui daturum esse effectum praedestinationis propter aliqua merita, et haec est ratio tituli supra positi, nempe, utrum meritorum praescientia sit causa effectus praedestinationis.

2. — **Errores.** — Qua in re plures contra fidem graviter errasse deprehenduntur.

α) Et primus quidem error fuit *Origenis*, qui posuit effectum praedestinationis praeordinari alicui propter merita praeexistentia in altera vita. Cum enim ille poneret omnes animas humanas in initio fuisse creatas aequales, et postea, propter diversas conditiones meritorum, diversos status fuisse sortitas in hoc mundo in quo corporibus uniuntur, cum antea fuerint ab omni corpore solutae, hinc hisce cohaerenter addebat, ex animabus hominum, alias ad aeternam felicitatem, alias autem ad aeternam damnationem destinari, propter merita iamdudum comparata in altera vita.

Sed evidentissime excluditur haec sententia verbo apostoli qui, loquens de Iacob et Esaü, dicit [1] : *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei, quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui.*

β) Non minus gravis contra fidem extitit error *pelagianorum*, quorum doctrina fuit praedestinationis effectum homini decerni propter merita naturalia aliquo modo praeexistentia in hac vita, ita quod causa effectus praedestinationis essent

1. Rom., IX, 11-13. Cf. Gen., XXV, 23; Mal., I, 2.

ista merita viribus naturae in hac vita comparata. Inter quos tamen discrimen habetur; nam puri pelagiani posuerunt aliquem hominem praedestinari simpliciter, quia Deus praeviderit illum pie sancteque sine gratia in hac vita victurum esse; semipelagiani autem, licet admitterent consummationem boni operis, seu operis meritorii vitae aeternae, esse ex Deo, initium tamen benefaciendi ex nobis esse posuerunt, propter quod aliquis potius quam alius praedestinatur. Quod initium aliqui adscripsere fidei, quasi ex solis naturae viribus homo possit fidem adipisci, propter quam consequitur effectum praedestinationis.

Huic errori affinis est eorum sententia qui dicunt Deum non praedestinasse nisi eos quos praeviderit gratiam quam illis oblaturus erat, per liberi arbitrii vires, fuisse accepturos, eaque bene usuros et in illa usque in finem perseveraturos; quam sententiam, cum S. Augustinus proposuisset, dicendo quod *salus nulli unquam defuit qui dignus fuit, et si defuit, dignus non fuit*, postea tamen expresse retractavit [1].

Ast satis erit contra hos errores, qui iamdiu damnati sunt, illud opposuisse quod habet S. Paulus: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* [2]. Atqui nulla in nobis anterior causa fingi potest quam cogitatio; ergo nequit omnino dici quod aliquid nostri, vel initium boni operis, sit ratio effectus praedestinationis nostrae.

γ) Demum ex pelagianis aliqui, suis principiis cohaerenter, abutentes scientia quam Deus habet de futuris conditionatis non verificandis, quum viderent aliquos infantes, occulto Dei iudicio, sine baptismate, alios autem baptismate donatos, e vita decedere, ut huius mysterii rationem redderent, dicebant quod *Deus in eis quos hinc aufert, praevidet quemadmodum victurus esset quisque, si viveret: et ideo quem nequiter novit fuisse victurum, sine baptismo fecit emori; sic in eo puniens opera mala, non quae fecit, sed quae facturus fuit*, ut refert

1. L. II Retract., c. 31, t. I, p. 53. — 2. 2. Cor., III, 5. Οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ.

Augustinus[1]. — Quod profecto valde reprobandum esse ostendit idem sanctus Pater, dicens[2]: *Sed unde hoc talibus viris in mentem venerit nescio, ut futura quae non sunt futura, puniantur aut honorentur merita parvulorum.*

Ex horum errorum condemnatione, constat de fide esse effectum praedestinationis repetendum non esse ex operibus naturalibus, utcumque ista sumantur, scilicet, sive sint comparata in praesenti vita, sive fingantur habita ex altera anteriori vita, aut in quocumque alio ordine. Utrum vero huiusmodi praedestinationis effectus repeti possit, ut volunt aliqui, ex praevisis meritis per gratiam faciendis, ex doctrina nunc tradenda patebit, pro qua tamen rite intelligenda, nonnulla ulterius advertenda sunt.

3. — Praedestinationis effectus in communi et in particulari. — Imprimis, sedulo distinguenda est, iuxta superius[3] tradita, ipsa praedestinationis ratio ab effectu praedestinationis : et illa quidem una res est simplicissima, quae aliud non est a Deo, cum sit ratio in mente divina, et quidquid in Deo est, sit Deus ipse. Effectus autem praedestinationis est multiplex, ut etiam dictum est ; et de hoc tantum hic quaeritur, ut apparet ex littera textus, ubi S. Thomas iterum iterumque non causam praedestinationis, sed causam *effectus* praedestinationis nominat: unde proprie quaestio est quaenam causa possit assignari circa effectum praedestinationis.

At vero, iterum adverti debet quod, licet praedestinatio ipsa non sit distinguenda in praedestinationem completam et incompletam, ut dictum est[4], effectus tamen praedestinationis dupliciter considerari debet : uno modo, in particulari, verbi gratia, vocatio aut iustificatio ; alio modo, in communi, scilicet totus ordo effectuum divinae praedestinationis. Unde, quando quaeritur utrum merita possint esse causa effectus praedestinationis, quaestio non una, sed duplex habetur : altera, utrum merita possint esse causa vel ratio alicuius

1. Ep. 194 ad Sixtum, n. 42. — 2. L. de Praedest., SS., c. 12, t. X, p. 805 — 3. Art. 2, et hic, n. 1. — 4. Art. 2, n. 6, p. 355.

particularis effectus praedestinationis; altera, utrum merita possint esse causa vel ratio totius praedestinationis effectus in communi.

Cum autem quadruplex sit causarum genus, planum est hic non dubitari de causa efficiente aut formali, sed tantum de causa materiali et finali: constat autem apud philosophos et theologos causam meritoriam reduci ad dispositionem materiae; causam vero finalem duplicem esse, aliam ultimam, aliam vero proximam.

4. — **Quid certum esse debeat apud omnes.** — Quae cum ita sint, iam satis evidenter patere debet apud omnes theologos, non repugnare, imo omnino necessarium esse, ut aliquis particularis effectus praedestinationis sit causa et ratio alterius, sive causa meritoria, sive causa finalis; meritoria quidem, quo modo prior effectus, verbi gratia, iustificatio, est causa meritoria posterioris effectus, nempe glorificationis; finalis vero, quo modo viceversa posterior effectus est causa finalis prioris, sicut glorificatio est finis iustificationis. Et hoc sensu dicere possumus quod Deus praeordinavit se daturum esse alicui gloriam ex meritis, et pariter quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam.

Et hic quidem uterque ordo adinvenitur, scilicet intentionis et executionis, secundum id quod solet dici, quod illud quod prius est in intentione est ultimum in executione: vocatio enim, quae prior in executione ponitur, ultima resultat in intentione; at sedulo cavendum est ne, cum ordo executionis nominatur, accipiatur, ut a pluribus saepius fit, in se a parte rei: nunc enim consideratur a nobis formaliter ut subest divinae praeordinationi, qua non modo intenditur unum esse propter aliud, sed etiam unum disponere ad aliud: versamur enim nunc in tractatu de operationibus Dei in se, et non in tractatu de processu creaturarum a Deo.

Et secundum hanc doctrinam, verum est dicere quod bonus usus gratiae a Deo praescitus habet rationem causae finalis respectu collationis ipsius gratiae; aliis verbis, Deus

homini confert maiorem gratiam, ut homo bene utatur gratia sibi collata, non autem viceversa; et consequenter praecedens gratia hominem disponit ad aliam subsequentem recipiendam, quo sensu accipienda sunt S. Pauli verba [1]: *Quos praescivit, et praedestinavit*, etc.; necnon id quod habet S. Ambrosius [2]: *Misericordiam illi dabo quem praescio toto corde reversurum ad me;* quae verba, inquam, ita intelligi debent, quod usus gratiae praescitus sit, secundum rationem causae finalis, ratio collationis eiusdem gratiae [3]. Divina quippe voluntas, irrationabilis esse non potest, quum praedestinatio sit propositum miserendi; ideo in particulari Deus praeordinavit ut aliquis effectus praedestinationis esset causa et ratio alterius [4].

Quae cum apud omnes satis constare debeant, nunc vertitur consideratio ad praedestinationis effectum in communi, ut sciatur utrum ex parte nostra aliquam causam habeat.

5. — **Sententia.** — Ad quod resolvendum, aliqui theologi, salvis fidei principiis de omni prorsus bono opere ex Dei gratia repetendo, statuunt merita sequentia praedestinationis effectum esse rationem praedestinationis, hoc videlicet pacto, quod ideo Deus praeordinaverit se alicui daturum esse gratiam quae utique sit usque ad gloriam perducenda, eamque gratiam illi actu det, quia praesciverit eum esse bene usurum hac gratia, sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Quae sententia evidentissime debet intelligi hoc sensu, quod bonus usus gratiae praescitus, qui ponitur ratio effectus praedestinationis, sit ipsemet effectus gratiae, secus incurreretur ipsemet error pelagianorum.

Porro, bonus usus gratiae potest dupliciter praesciri: uno modo, ut simpliciter futurus, et sic est obiectum scientiae visionis; alio modo conditionate, sicut futuribilia quae non verificantur, et ponitur a molinistis obiectum scientiae mediae.

Igitur, cum dicitur bonum usum gratiae praescitum esse

1. Rom., VIII, 29. — 2. Sup. illud Rom., IX, 15: *Miserebor cuius misereor.* — 3. Ad 1m. — 4. Ad 2m.

rationem praedestinationis, aut iste bonus usus ponitur futurus simpliciter, aut futurus conditionate, conditione tamen non verificanda. Primum in recitata sententia dicitur. Alterum invenitur in illorum theologorum sententia, qui ponunt praedestinationem pendere ex praescientia conditionatorum, hac scilicet ratione, quod Deus illos praedestinaverit, quos novit fore ut bene uterentur gratia, non tamen absque ipsius gratiae auxilio, si illis in talibus conditionibus et circumstantiis collata fuisset; ex quo sequeretur quod merita per Dei gratiam praecedentia, conditionata quidem, non absoluta, et sic per scientiam mediam cognita, essent causa meritoria praedestinationis: attamen in utroque casu, praescientia boni usus liberi arbitrii sub gratiae influxu ponitur tanquam causa meritoria praedestinationis.

Hanc sententiam plures theologi, quos inter praecipui recensentur Lessius et Vasquez [1], firmari volunt tum ratione theologica, tum etiam auctoritate.

Ratio est quia si Deus serio vult omnes homines salvos fieri, et nullus damnetur nisi propter defectum cooperationis, ita quod, ut infra probabitur, debeat reiici reprobatio ante praevisa merita, ergo a pari, causa praedestinationis debet esse meritum praecedens ex gratia factum. Quapropter in ultimo iudicio, Dominus Noster, rationem assignaturus praedestinationis bonorum, ad eorum opera recurret, dicens [2]: *Possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare*, etc. Accedit auctoritas S. Ioannis Chrysostomi, praefatum locum ita commentantis [3]: *Possidete haereditate quasi propria, quasi paterna, quasi vestra*

1. Alios multos enumerat HURTER, Tract. V de Deo uno, 130, nota. 2. Hos inter silendus non est S. FRANCISCUS SALESIUS, qui (in Epist. ad Leonardum Lessium, 26 Aug. 1613) scribit: *Sententia illa antiquitate, suavitate ac scripturarum nativa auctoritate nobilissima, de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera, sane mihi gratissima fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam, veriorem et amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello* DE AMORE DEI *indicavi.* At sententia quam ex S. Thoma hic defendimus, si quidem rite perpendatur, suavitate et ipsa non caret, quae simul veritati magis consentanea deprehenditur. — 2. MATTH., XXV, 34, 35. — 3. HOM. LXXX, n. 2.

quae vobis a principio debebantur; nam antequam nati sitis, quia sciebam vos huiusmodi futuros, haec a me praeparata fuere.

6. — **Reiicitur haec sententia.** — At huiusmodi sententia, quanquam apparenter solvat difficultates ex infallibilitatae divinae praedestinationis natas, si tamen profundius examinetur, nullimode sustineri valet. Revera, qui merita sequentia effectum praedestinationis ponunt esse rationem ipsius praedestinationis, *videntur distinxisse*, ait S. Thomas, *inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque.*

Ad cuius rei evidentiam, considerandum est quod talia merita esse aut fingi nequeunt, nisi quae ex gratia fiunt ut dictum est; totum autem quod est gratiae in praedestinatis, est effectus praedestinationis; unde, quum sub communi effectu praedestinationis concludatur quidquid perducit praedestinatum ad suum finem, ideo nihil huius effectus potest poni ut ratio praedestinationis eiusdem. Nam si aliquid esset ex parte nostra ratio praedestinationis, quod tamen non sit effectus eiusdem praedestinationis, hoc profecto esset repetendum ex libero arbitrio; ut autem esset meritorium vitae aeternae, necesse esset ut ex gratia fieret, et sic esset liberi arbitrii operantis sub influxu gratiae, quae praecise est effectus praedestinationis. Atqui liberum arbitrium se habet ad gratiam ita acceptam, sicut causa secunda ad causam primam, qua ratione solet divina providentia effectus producere per operationes causarum secundarum. Sed solemne principium est in quocumque effectu causae secundae operantis in virtute causae primae, non debere distingui id quod est ex causa secunda, ab eo quod est ex causa prima, ideoque in effectu liberi arbitrii operantis in virtute gratiae quae est effectus praedestinationis, non debere distingui id quod est ex libero arbitrio ab eo quod est ex praedestinatione: igitur nihil quod homo ex gratia faciat, seu nullum meritum hominis potest poni ut ratio praedestinationis, cum totum sit effectus

ipsiusmet praedestinationis: evidentissimum enim est nullum effectum alicuius rei posse esse illiusmet rei causam.

Stat ergo quod nulla merita praecedentia in aliquo homine, quocumque modo ista merita sumantur, posse esse rationem vel causam praedestinationis illius hominis.

Seclusa igitur hac sententia, statuimus cum S. Thoma [1]

7. — PROP. — **Impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliam causam quam divinam voluntatem.**

Prob. Quidquid est in homine, ordinans illum in salutem aeternam, comprehenditur sub effectu praedestinationis, non exclusa ipsamet praeparatione ad gratiam, nam praeparatio ad gratiam non fit, nisi per auxilium divinum, iuxta illud [2]: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Atqui impossibile est quod aliquid habeat, eodem tempore et sub eodem respectu, rationem effectus et causae. Ergo totum quod comprehenditur sub praedestinationis effectu non potest habere aliquam causam ex parte nostra. Igitur tota ratio effectus praedestinationis se tenet ex parte divinae voluntatis, ad quam totus iste effectus praedestinationis ordinatur ut ad finem, et ex qua procedit, tanquam ex primo principio movente.

8. — **Explicatur.** — S. Thomas, in responsione ad *tertium*, expressius declarat quomodo, ex divina bonitate, quod idem est ac dicere ex divina voluntate, debeat desumi ultima ratio praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum.

Nimirum, Deus omnia fecit propter suam bonitatem, ut scilicet divina bonitas in rebus manifestata reluceat. At divina bonitas, cum sit in se una et simplex, non potest uno modo in rebus finitis repraesentari, quia res finitae ad di-

1. Angelicum Doctorem, in reiicienda sententia de praedestinatione post praevisa merita multi sequuntur theologi, quos inter, ex antiquioribus, sat erit recensuisse Scotum, Durandum, Suarez, Bellarminum, Salmanticenses, quamquam, ob admissam ab aliquibus scientiam mediam, non omnes conveniant in adsignanda relatione meritorum ad praedestinationem, de qua re inferius agemus in App. ad hunc articulum. — 2. Thren., V, 21.

vinam simplicitatem attingere haud valent; est igitur necesse ut, non uno modo, sed multipliciter et multiformiter repraesentetur. Quapropter, ad universi completionem diversi gradus rerum requiruntur, ita dispositi, ut quaedam res altum, quaedam vero inferiorem locum in universo teneant; unde et superius determinatum est convenire ut Deus permittat mala fieri in mundo, ne scilicet multa bona impediantur, et ne frustretur multiformitas graduum in rebus.

Ut autem ad solum genus humanum, in quo quaedam universitas invenitur, nostra restringatur consideratio, dicendum est Deum voluisse suam bonitatem in hominibus manifestare, per modum quidem misericordiae quantum ad illos quos praedestinat, quantum vero ad eos quos reprobat, per modum iustitiae; unde quosdam quidem Deus eligit praedestinando, quosdam vero relinquit reprobando. Nec aliam causam praedestinationis adsignat apostolus ad Romanos scribens, capite nono; quod quidem totum caput versatur circa mysterium electionis gentium ad fidem, necnon circa Iudaeorum reprobationem a beneficio redemptionis Christi, ubi etiam S. Paulus aperit arcana mysterii praedestinationis vel reprobationis circa homines generatim.

9. — S. Pauli doctrina de praedestinatione. — Primo igitur loco, exponit Apostolus quomodo duorum filiorum Isaac, minor, id est Iacob, Deo ita volente, maiori praepositus fuerit, nullo eius merito id causante. *Cum enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali, ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior serviet minori, sicut scriptum est:* IACOB DILEXI, ESAU AUTEM ODIO HABUI[1]. Sed ne exinde iniustitiae suspicio menti ingeratur, dum videtur Deus aequalibus inaequalia dare, cum e contra iustitia exigat ut secundum inaequalia merita vel demerita propriorum actuum fiat inaequalis retributio, statim observat Apostolus quod, in his quae gratuito,

1. Vers. 11-13.

seu ex gratia, donantur, qualis fuit praelatio Iacob supra Esau, potest quis dare cui vult plus minusve, secundum arbitrium suum et absque praeiudicio iustitiae, dummodo nulli subtrahat quod debitum est : *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit* [1].

Ex quo deduci potest, quod quidem Patres deducere consueverunt, quemadmodum in ista discretione duorum filiorum Isaac, ita in discretione electorum a reprobis, aliam rationem non esse quaerendam, nisi divinam voluntatem ; sicut aliunde inculcat ipsemet Apostolus, adducens verba Dei ad Moysen : *Moysi enim dicit : Miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo cuius miserebor* [2]. Unde concludendum est in hoc mysterio ultimam rationem esse ipsam divinam voluntatem: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei* [3].

Pergit autem Apostolus idem argumentum evolvens, metaphora desumpta ex figulo, qui ex eadem luti massa, diversi generis vasa conficit pro lubitu suo. *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? Annon habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* [4]. Domus quippe Dei magna domus est, iuxta illud [5] : *O Israel, quam magna domus Dei, et ingens locus possessionis eius! — In magna autem domo,* alibi monet Paulus [6], *non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia : et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam.*

Quae ita cum sint, Deus, ut domus suae varietati consuleret, et vasa misericordiae praeparavit, et vasa irae sustinuit. *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae* IN VASA MISERICORDIAE QUAE PRAEPARAVIT IN GLORIAM [7] ; haec siquidem Deus omnia fecit propter suae voluntatis beneplacitum, et non

1. Vers. 14. — 2. Vers. 15. — 3. Vers. 16. — 4. Vers. 20-21. — 5. BARUCH, III, 24. — 6. 2 TIM., II, 20. — 7. Vers. 22, 23.

propter aliam rationem; unde celebris est S. Augustini sententia [1]: *Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle diiudicare si non vis errare.*

10. — **Exemplum ex natura.** — Porro, quod ultima ratio praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum sit unice divina voluntas, ex hoc quoque illustratur quod in rebus naturalibus deprehenditur. Ibi siquidem, cum materia prima tota sit in se uniformis, potest quidem assignari ratio quare una pars eius sit sub forma aquae, et alia sub forma terrae a Deo in principio condita, scilicet quia diversitas specierum in rebus naturalibus hoc requirit; sed quare *haec* materiae pars sit sub ista forma, *alia* vero sub alia, dependet simpliciter ex divina voluntate.

Quod ulterius illustrat Angelicus, dum commentans haec verba [2]: *Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te,* ait: *Artifex bene potest assignare causam quare lapides quosdam in fundamento, quosdam superius posuit. Sed quod hunc posuerit hic, alium ibi, non est alia causa, nisi voluntas sua. Sic, quod Dominus aliquos salvet, hoc est ad suam misericordiam, quod hos damnet, ad iustitiam. Sed quare circa illum sic misericorditer agit potius quam circa alium, hoc solum pertinet ad suam voluntatem; unde ad Romanos* [3]: CUIUS VULT MISERETUR, ET QUEM VULT INDURAT. Taliter autem agendo, Deus nullam iniustitiam alicui facit, quia vita aeterna est supra quodcumque hominis debitum, quod figurari Dominus voluit in eo quod inducit patremfamilias dicentem operario quem summo mane conduxerat: *Tolle quod tuum est et vade:... aut non licet mihi quod volo facere?* [4]. Stat ergo, impossibile esse totum praedestinationis effectum in communi aliam causam habere, nisi divinam voluntatem.

11. — **Auctoritas Sacrae Scripturae.** — Haec autem veritas aperte in Scripturis significata invenitur. Ut pauca se-

1. SUP. IOAN. tract. XXVI, n. 2, t. III, p. 494. — 2. MATTH., XI, 25. — 3. C. IX, 18. — 4. MATTH. XX, 14, 15.

ligamus, in Lucae evangelio, regni aeterni collatio a sola Patris voluntate, tanquam a prima radice repetitur; legitur enim [1]: *Nolite timere, pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Expressius autem Paulus ad Titum rescribens excludit a prima ratione totius effectus praedestinationis nostrae aliquam, ex parte nostra, conditionem [2]: *Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.* Qui rursus in epistola ad Ephesios huius rei rationem non aliam adducit, nisi divinam electionem, quod idem est ac dicere divinam voluntatem, cum electionem Dei nulla res possit causare: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ut essemus sancti et immaculati* [3]. — *Non ergo,* ait Augustinus [4], *quia futuri eramus, sed ut essemus. Nempe certum est, nempe manifestum est. Ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse, praedestinans ut tales per gratiam eius essemus.*

Sed et primum effectum, qui sub praedestinatione continetur, nempe divinam dilectionem, Ioannes exclusive repetit ex pura Dei voluntate [5]: *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*; ex quo argumentum ille deducit, ut provocet nos ad redamandum Deum [6]: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos.* Hinc quandoque adoptio illa filiorum perfecta, scilicet ad gratiam et ad gloriam, *sortis* nomine vocatur: *In quo etiam et nos sorte vocati sumus* [7]; — *non nostris meritis.* inculcat S. Thomas, *sed divina electione* [8]; quo etiam faciunt illa loca, ex quibus infertur Deum aliquos non elegisse, quos tamen praesciebat per suam gratiam fidei obtemperaturos si ipsis oblata fuisset, ut erant Tyrii et Sidonii, de quibus dicitur [9]: *Si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis* (sc. Chorozaïn et Bethsaïda), *olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* Unde argumentum ex Scriptura

1. C. XII, 32. — 2. C. III, 5. — 3. C. I, 4. — 4. De Praed. SS., c. 18, t. X, p. 814. — 5. 1 Ep., IV, 10. — 6. Vers. 19. — 7. Ephes., I, 11. — 8. Comment. in h. l. — 9. Matth., XI, 21.

concludi potest verbis S. Pauli [1]: *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit? Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia: ipsi gloria in saecula. Amen.*

12. — * **Patrum effata.** — Ne longiores simus in Patrum auctoritatibus referendis, unus pro omnibus audiatur Augustinus, qui hoc argumentum pluribus libris specialiori studio prosecutus, Ecclesiae traditionem plenius repraesentare dicendus est.

Hic igitur ita praedestinationis effectum opus omnino gratuitum esse contendit, ut Dei misericordiae, tanquam unicae causae, illud iudicet adscribendum. Sic enim ait [2]: *Quod vero addidit:* MISEREBOR CUI MISERTUS ERO, *plane expressius ostendit vocationem qua nos vocavit in suum regnum et gloriam, non pro meritis nostris, sed pro misericordia sua.* Et comparatione instituta inter auxilium datum Adae ante lapsum et auxilium perseverantiae quod praedestinatis datur, *nunc vero sanctis*, ait [3], *in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis, non* (tantum) *tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur.* Quod iterum infert [4] ex hoc loco S. Ambrosii [5]: *Deus quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit; et si voluisset, Samaritanos de indevotis fecisset devotos.*

Idem autem Hipponensis praesul antea expresse edisseruerat [6]: *Quicumque ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum Evangelium, et cum audiunt credunt, et in fide quae per dilectionem operatur usque in finem perseverant; et si quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum, etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt, et nonnulli accepta gratia, in qualibet aetate periculis huius vitae mortis celeritate subtrahuntur.*

1. ROM., XI, 34-36. — 2. Quaest. CLIV Super Exod., n. 3. t. III, Pars. 1, p. 467. — 3. L. DE CORREP. ET GR., c. 12. n. 34. t. X, p. 769. — 4. L. DE DONO PERSEV., c. 19, n. 49, t. X, p. 849. — 5. L. VII IN LUC., n. 27. — 6. L. DE DONO PERSEV., c. 7, n. 13. p. 757.

Haec enim omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi per electionem gratiae. Et iterum [1] : *Mundas autem de nobis filiis hominum eos in quibus tibi complacuit habitare: quos ab inaccessibilibus profundis secretis iudiciorum incomprehensibilium sapientiae tuae, semper iustorum licet occultorum, sine eorum meritis praedestinasti ante mundum, vocasti de mundo, iustificasti in mundo, et magnificas eos post mundum: non omnibus autem hoc facis, quod admirantur tabescentes omnes sapientes terrae.*

Sed et difficultatem de parvulis, quorum aliqui, nullo praecedente merito, cum baptismo, alii vero nullo pariter demerito praeexistente, sine baptismo decedunt, non alio medio solvendam esse idem Pater ostendit, cum, verbi gratia, ita loquitur [2] : *Ex duobus parvulis originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur, ille relinquatur, et ex duobus aetate iam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem, aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt Dei iudicia.* Celebre quoque est quod ipsemet profert [3] : *Unus assumitur et alter relinquitur; quia magna est gratia Dei, et verax iustitia Dei.*

Hanc autem esse Augustini doctrinam, fideles eius discipuli, scilicet sancti Fulgentius et Prosper testantur; quorum ille ita scribit [4] : *Ab illa massa damnata nemo futurorum praescientiâ operum discernitur, sed miserantis figuli ope atque opere segregatur*; et [5] : *Potuit sicut voluit praedestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad poenam*; *sed quos praedestinavit ad gloriam, praedestinavit ad iustitiam*; *quos autem praedestinavit ad poenam, non praedestinavit ad culpam.* Prosper autem idipsum repetit [6], dum agit de peccatoribus, qui

Per stupra, per caedes, vitam duxere nefandam,
Et tamen incumbente obitu, iam limite in ipso
Extremi status, miserantem, nocte remota,

1. L. Soliloq., c. 28. Inter Opp. S. Aug., t. VI, p. 97. — 2. L. de Dono Persev., c. 9, n. 23, p. 831. — 3. L. I Op. imperf. contra Iul., n. 39. — 4. L. I de Verit. Praedest., c. 3. — 5. L. I ad Maxim., c. 13. — 6. L. de ingratis, c. 18.

Cognovere Deum; purgatorisque lavacri
Munere, nulla mali linquentis signa prioris
Exempti mundo, mutarunt tartara caelo.

Mox autem subdit:

Quae merita hic numeras? Si praecedentia cernas,
Impia: si quaeras post addita, nulla fuerunt.

13. — * Confirmatur. — I. Praeter superius allatam rationem, quae palmaris est, ad probandum quod totalis effectus praedestinationis nostrae nequit ullam habere causam ex parte nostra, potest haec veritas confirmari argumento quod ex hac S. Augustini doctrina eruitur, nempe de carentia meriti in pueris qui cum baptismate decedentes salvantur, et in peccatoribus qui omni macularum genere corrupti, tamen in fine vitae, sicut latroni in cruce divina gratia concessum est, per actum amoris ad Deum tandem conversi, praedestinationis gratiam consequuntur. Profecto eadem sit oportet praedestinationis ratio pro omnibus; unde, si nonnulli absque ullis prorsus meritis propriis, alii vero solum cum tenuissimo merito, praedestinationem obtinent, profecto non est praedestinationis ratio ex merito cuiuscumque praedestinati repetenda.

II. Rursus, solemne est in theologia, praedestinationem nostram esse ad similitudinem praedestinationis Christi, qua Christus praedestinatus est esse Filius Dei[1]. Atqui haec praedestinatio Christi, ex nullo eius merito esse potuit, cuius ratio est quia, ut in tractatu de Incarnatione ostenditur[2], omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem: non enim ponimus, sicut posuit Photinus, Christum antea fuisse purum hominem, et postea per meritum bonae vitae obtinuisse esse Filium Dei. Ergo omnino gratuita fuit praedestinatio Christi; unde pariter omnino gratuita esse debet et praedestinatio nostra. *Quisquis*, ait S. Augustinus[3], *in capite nostro praeceden-*

1. 3, Quaest. XXIV, art. 1. — 2. Quaest. II, art. 11, Vol. I, p. 150 — 3. L. DE PRAED. SS., c. 15. n. 31. t. X, p. 811.

tia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris eius praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat.

III. Aliqui post Christum ad aliquem altissimum gradum in dispensatione mysterii Incarnationis ea ratione praedestinantur, qua Christus ipse praedestinatus est esse Filius Dei: ergo prorsus gratuito, sicut Beata Virgo ut esset Mater Dei, et antiqui patriarchae ut essent eius secundum carnem progenitores; et in Nova Lege aliqui praedestinati sunt ut essent apostoli, aut pastores, aut doctores aut viri vita sanctiores. Ergo et omnino gratuita est eorum praedestinatio ad specialem gloriae gradum; quandoquidem tale insigne munus specialem quemdam gloriae gradum secumferre solet. Si autem praedestinatio ad specialem gloriae gradum omnino gratuita est, nulla est ratio cur omnino gratuita non sit ipsamet praedestinatio ad gloriam simpliciter accepta [1].

Hoc argumentum roboratur ex consideratione electionis alicuius populi ad aliquod speciale munus, verbi gratia, populi iudaici ad hoc ut ex ipso nasceretur Christus. Nam, si quaeratur cur penes populum hebraicum data est lex, respondebitur hoc fuisse propter promissiones: si autem urgeatur cur promissiones in ipso factae sint, responsio est promissiones fuisse propter Christum ex eo nasciturum; si vero adhuc ulterius quaeratur cur ex hoc populo Deus voluerit ut nasceretur Filius suus, nulla alia potest adsignari ratio, nisi iustissima, sanctissima, et amabilissima Dei voluntas [2].

IV. Certum est gratiam finalis perseverantiae non cadere sub merito, ut theologi post sanctum Thomam [3] communiter docent. Atqui sine gratia finalis perseverantiae impossibile prorsus est praedestinationis effectum obtineri. Ergo effectus

1. Hoc tamen non officit quominus, in ordine executionis, aliquis suam electionem ad aliquam dignitatem actu mereatur, quatenus merita praecedentia illum dignum reddant cui talis dignitas, utique ex divina dispositione, conferatur, ut de electione sancti Ioseph ad dignitatem sponsi Beatae Mariae Virginis alibi tradidimus. Cf. Tract. de S. IOSEPH, p. 60. — 2. Cf. 1 2ae, Quaest. XCVIII, art. 4. — 3. 1 2ae, Quaest. CXIV, art. 9. Cf. tract. DE GRATIA, p. 435.

praedestinationis nequit cadere sub merito, et sic praescientia meritorum nequit esse causa effectus praedestinationis [1].

14. — **Ratio mysterii in praedestinatione.** — Demum, et hoc ad verecundiam, si ita loqui fas sit, praefatis argumentis addatur, nempe a priori suspectam esse omnem explicationem quae rationem mysterii in praedestinatione contentum tollere praesumat. Atqui talis revera est sententia ponentium merita sequentia effectum praedestinationis esse eiusdem praedestinationis causam.

Re quidem vera, aliquorum hominum ad vitam aeternam electio, aliis extra illud nuptiale convivium relictis, inter fidei nostrae dogmata proprie adnumeratur, tum, ut dictum est, ratione finis, cum illud mysterium sola fide cognoscere possumus, tum etiam quia voluntatis humanae libera operatio sub influxu divinae motionis nobis, naturam divinam quidditative haud cognoscentibus, plene nota esse non potest; hinc in mysterio praedestinationis, licet termini forsan nobis sufficienter innotescant, nexus tamen perfecte videri nequit, sicut nequit videri in mysterio Trinitatis. Igitur sententia quae reponit merita sequentia praedestinationis effectum esse rationem praedestinationis eiusdem, quasi Deus gratiam praedestinato dederit, et praeordinaverit se ei daturum esse, quia praesciverit illum bene usurum gratia, cum tollat e medio mysterii rationem, ipsa se sua praesumptione damnat.

Quapropter, concludendum est cum S. Thoma [2]: *Quod praedestinatio et electio causam non habeant ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est; sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt. Nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae, licet ef-*

1. Cf. Card. SATOLLI, DE OPERAT. DIV., Disp. VI, lect. II, n. VII, pp. 400, sqq. — 2. L. III C. Gent., cap. 64.

fectuum providentiae, et similiter praedestinationis unus possit alterius esse causa.

15. — **Solvuntur difficultates.** — Ad obiectiones quas movere solent adversarii ex illis omnibus locis, sive Scripturae sive Patrum, in quibus exhibetur praedestinatio tanquam bonorum operum praemium, unde fideles urgentur ut magis *satagant ut per bona opera certam suam vocationem et electionem faciant*[1], — facillime *respondetur* esse ibi sermonem de effectu praedestinationis in particulari, non autem in communi. Hoc enim habetur in divinae praedestinationis ordine, ut non modo effectus posterior sit finis prioris, sed etiam ut prior disponat subiectum ad subsequentem effectum, et hoc quidem cohaerenter ordini tum intentionis, tum executionis ut est in mente divina.

Ubi valde mirandum est aliquos theologos contra hanc sancti Thomae doctrinam acrius insurgere, quasi homines in socordiam inducat circa propriam salutem procurandam, finique praedicationis repugnet, qui est ut fideles ad bonorum operum exercitationem provocentur.

Sane, responderi potest, ab istis confundi ordinem speculativum cum ordine praxis. Et quidem, ad intellectum speculativum pertinet veritatem speculari sine eiusdem ordinatione ad opus ; intellectus vero practicus veritatem acquisitam ad opus ordinat. At, cum speculatio versetur circa ea quae sunt magis universalia et priora in rebus, praxis e contra occupetur circa magis particularia, in quibus actiones, quae quidem in singularibus sunt, inveniuntur, hinc sequitur intellectum practicum ibi incipere, ubi desinit intellectus speculativus. Quocirca, cum de praedestinatione agimus speculando, primam radicem et causam, quae Deus est, maxime attendere debemus, ex cuius voluntate praedestinatio originem ducit, per quam completur, et ad cuius gloriam omnino ordinatur. Cum vero ad praxim descendimus, est nobis incipien-

1. 2 Pᴇᴛ., I, 10.

dum circa executionem illius ordinis, et quidem eo modo quo Deus statuit ut adimpleretur, nempe attendendo ad virtutis acquisitionem, et ad cuiuscumque boni executionem, et ita assurgendo per effectus usque ad ultimum omnium effectuum, qui claudit ordinem bonorum operum, scilicet gloriam aeternam. Hoc sensu intelligi potest quod Augustinus dixit[1]: *Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio*, scilicet in ordine executionis[2].

Cum vero sermones, quos ad populum Dei minister habere debet, talis indolis sint oportet, ut homines ad amorem Dei et ad bona opera complenda incitent, aliunde, cum huius modi sermones, quo magis ad particularia descenderint, eo efficaciores existant, ut advertit S. Thomas[3], hinc ordinata verbi Dei praedicatio exigit ut, dum populus accuratius edocetur quid facere debeat ad vitam aeternam adipiscendam, adhortationibus etiam moveatur ut relinquens viam peccati quae certo certius ad interitum ducit, viam iustitiae cum Dei gratia ingrediatur, in eaque sedulius perseveret, ad aeternam salutem obtinendam.

Qua in re praeclara sunt S. Gregorii Magni verba[4]: *Obtineri nequaquam possunt quae praedestinata non fuerunt: sed ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt, ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hoc electi pro labore perveniant: quatenus postulando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare.*

Sed et ridiculos prorsus se exhibent adversarii doctrinae S. Thomae, dum illam contendunt populo explicari haud quaquam posse, quin fidelium aures offendantur: supponunt enim id omne quod in scholis traditur, sive ad dogmaticam, sive ad moralem spectet, aeque esse suggestu exponendum, haud advertentes habendam esse rationem opportunitatis aut necessitatis personarum, locorum, temporum, etc. Caeterum,

1. L. I AD SIMPLIC., q. 2, n. 6. t. VI, p. 92. — 2. Censet tamen BELLARMINUS Augustinum seniorem et doctiorem factum seipsum hic retractasse. — 3. 2 2ae in Prologo. — 4. DIALOG., l. I, c. 8. Basil., 1551. t. I, p. 1339.

spei nostrae haud mediocriter erigendae confert ista S. Thomae doctrina, quum longe melius sit salutem nostram Dei bonitati committi, quam eamdem fragilitati nostrae relinqui: *Melius est ut incidam in manus Domini, multae enim misericordiae eius sunt, quam in manus hominum* [1].

16. — * **Aligherii versus.** — Inscrutabilem hanc praedestinationis radicem, quae est ipsa divinae voluntatis altissima ratio, elegantissimis versibus celebrat Aligherius, cum Aquilam ita inducit se affantem [2]:

..... Tu dicevi: Un uom nasce alla riva
Dell'Indo, e quivi non è chi ragioni
Di Cristo, nè chi legga, nè chi scriva;

E tutti i suoi voleri ed atti buoni
Sono, quanto ragione umana vede,
Senza peccato in vita od in sermoni.

Muore non battezzato e senza fede:
Ov'è questa giustizia che 'l condanna?
Ov'è la colpa sua s'egli non crede?

Or tu chi se', che vuoi sedere a scranna
Per giudicar da lungi mille miglia
Con la veduta corta d'una spanna?

Certo a colui che meco s'assottiglia,
Se la Scrittura sovra voi non fosse,
Da dubitar sarebbe a maraviglia.

1. 2 Reg., XXIV, 14. *Qu'on ne me dise donc pas*, scribit BOSSUET, *que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir. Quoi! on pense me rassurer davantage en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous donnez cette confiance de s'abandonner tout à fait à vous, reçoivent dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir, et faites entrer par ce moyen dans mon coeur cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi.* Méditations sur les Evangiles, La cène, 2e partie, 72eme jour. Oeuvres, t. VIII, p. 458, Liège, 1863. — 2. PARAD., c. XIX, vers. 70, sqq.

O terreni animali, o menti grosse!
La prima volontà ch'è per sè buona
Da sè ch'è sommo ben, mai non si mosse.

Cotanto è giusto, quanto a lei consuona;
Nullo creato bene a sè la tira,
Ma essa, radiando, lui cagiona.

Praeclara quoque sunt quae alibi canit [1]:

O predestinazion, quanto rimota
È la radice tua da quegli aspetti
Che la prima cagion non veggion tota!

E voi, mortali, tenetevi stretti
A giudicar; chè noi, che Dio vedemo,
Non conosciamo ancor tutti gli eletti.

Ed ènne dolce così fatto scemo,
Perchè il ben nostro in questo ben s'affina,
Che quel che vuole Dio e noi volemo. [2]

1. Ibid., c. XX, vers. 130, sqq. — 2. Quod praedestinationis rationem assequi haud valeamus, ostendit idem poeta cum, sibi sciscitanti cur inter tot caelestes animas, una S. Petri Damiani anima ad officium illum illuminandi fuerat praeordinata hunc ita respondentem inducit:

Ma quell'alma del ciel, che più si schiara
Quel Serafin che in Dio più l'occhio ha fisso,
Alla dimanda tua non soddisfàra;
Perocchè sì s'inoltra nell'abisso
Dell'eterno statuto quel che chiedi,
Che da ogni creata vista è scisso.
Ed al mondo mortal quando tu riedi,
Questo rapporta; sì che non presumma
A tanto segno più muover li piedi.
La mente che qui luce, in terra fumma;
Onde riguarda come può laggiue
Quel che non puote perchè 'l ciel l'assumma.

PARAD., c. XXI, vers. 91, sqq.

APPENDIX

De ordine meritorum ad praedestinationem et ad reprobationem.

Licet ex doctrina hucusque exposita, clare deduci possit quaenam sit sancti Thomae mens circa relationem meritorum ad praedestinationem et reprobationem, cum tamen de hac re plurimae ortae sint, decursu temporis, controversiae, hinc opportunum ducimus rem hanc ex professo hic pertractare, ut clare appareat qualis, ex multis quae circumferuntur sententiis, teneri debeat [1]. Ad quod conficiendum, primo loco sit sequens

1. — PROP. I. — **Non est dicendum quod Deus vult praedestinationem sive ante, sive post praevisa merita.**

Ad huius rei evidentiam recolendum est quod cum merita, ut traditum est, contineantur in effectu praedestinationis, ideo repugnat ut dicatur Deum velle praedestinationis effectum to-

1. Claram et syntheticam expositionem diversorum systematum, sive haereticorum, sive theologorum catholicorum reperies apud R. P. Laur Ianssens (Commentarii in Summ. S. Thomae, t. II, p. 538), qui etiam de S. Augustini mente in hac re egregie disserit (p. 510). Ex recentioribus theologis duos tantum memorabimus, nempe Clarmos PP. H. Buonpensiere, O. P., et Lud. Billot, S. I., qui tamen non eadem ratione rem exponunt. Et ille quidem conclusionem ponit (Comment. in 1 P. Summae theol., Romae, 1902, p. 871): *Considerando exclusive res in ordine intentionis, praedestinatio efficax hominum ad gloriam praecedit, prioritate naturae et dignitatis, praedestinationem eorum ad gratiam praesentis vitae;* hic autem, praemisso, cum Molina, praedestinationem consequi quidem praescientiam omnium futuribilium, at praecedere praescientiam meritorum absolute futurorum, statuit (Tract. de Deo Uno et Trino, Romae, 1902, p. 274): *Praedestinationi, quae est formaliter in intellectu practico, praesupponitur secundum rationem gratuita prorsus ad gloriam electio. Electioni autem ad gloriam nulla respondat antecedens reprobatio negativa.* Quid cum Card. Satolli, Clarmo Al. Ad. Paquet aliisque sentiamus, hic breviter et fideliter, quantum fieri poterit, exponemus.

talem, de quo nunc est sermo, ante praevisa merita : sic enim Deus vult merita in praedestinatione, seu in praedestinationis effectu.

Si vero sub nomine praedestinationis, intelligatur quidam effectus particularis, verbi gratia, glorificatio, adhuc sustinemus dici non debere Deum velle praedestinationem post vel ante praevisa merita ; sed *in* praedestinatione, seu *in* ultimo effectu qui est omnium aliorum effectuum finis, merita Deus vult; quod est, merita includuntur in volitione gloriae praedestinatorum.

Ad huius rei evidentiam, recolendum est quod finis dupliciter potest esse volitus: uno modo, absolute secundum se, alio modo, sicut in ratione volendi ea quae sunt ad finem : nam voluntas potest ferri in finem in quantum huiusmodi, absque eo quod feratur in ea quae sunt ad finem, dum e contra non potest ferri in ea quae sunt ad finem, in quantum huiusmodi, quin feratur in ipsum finem. Ex quo sequitur unum eumdemque motum voluntatis esse, quo fertur in finem secundum quod est ratio volendi ea quae sunt ad finem, et in ea quae sunt ad finem. Sed alius motus est quo voluntas fertur in ipsum finem absolute, sicut quis potest velle sanitatem, quin deliberet de medico et de medicinis, quemadmodum et circa intellectum accidit : nam potest quis intelligere principia secundum se, de conclusionibus non cogitans.

Ex quibus constat repugnare praedestinationem ad gloriam sive *ante*, sive *post* praevisa merita : nam talis sententia, praeter ea quae superius [1] animadversa sunt, hoc importaret, quod voluntas posset velle ea quae sunt ad finem in quantum huiusmodi, quin finem vellet, aut viceversa, quod non admittitur, quum, ut dictum est, uno eodemque motu voluntas feratur in ea quae sunt ad finem ut sic, et in finem : ubi enim est unum propter alterum, est unum tantum ; et finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum: unde quandocumque videtur color, eodem actu lumen videtur [2].

1. Pp. 371, 380. — 2. 1 2ae, Quaest. VIII, art. 3.

At, quod ad propositum nostrum modo attinet, voluntas finis praecedit voluntatem eorum quae sunt ad finem, quando finem voluntas vult absolute secundum se, sicut cum quis primo vult sanitatem, et postea deliberans quo modo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur, aut cum primo quis intelligit principia secundum se, postmodum vero intelligit ea in ipsis conclusionibus, assentiendo conclusionibus propter principia [1]. Atqui voluntas divina non vult absolute secundum se gloriam electorum, sed eam vult in ratione volendi ea quae ad ipsam conducunt, nempe in ratione volendi media. His positis, pronum est ut concludatur

2. — PROP. II. — **In praedestinatione ad gloriam includitur formaliter praevisio meritorum.**

Revera sicut divina voluntas, in fine ultimo, qui est manifestatio suae bonitatis, vult illud quod est ad hunc finem ordinatum, scilicet gloriam beatorum, ita in ratione huius gloriae vult ea quae sunt ad hanc gloriam, nempe merita.

Sane, bene dici potest aliqua voluntas velle finem antequam velit media, quando talis sit voluntas, quae uno actu velit finem, et alio actu velit ea quae sunt ad finem; sed si uno actu velit utrumque, velle finem non erit ipsi causa volendi ea quae sunt ad finem, idem enim non est suipsius causa, et sic *in* fine volet media, et in mediis finem. Atqui Deus, sicut uno actu intelligit omnia in sua essentia, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut intelligit conclusionem in principio et effectum in causa, ita in fine vult ea quae sunt ad finem, scilicet vult merita in ultimo praedestinationis effectu, qui est aliorum effectuum finis, sicut et hunc effectum vult in sua bonitate. Ergo velle salutem hominum non est Deo causa volendi merita, ideoque Deus non vult salutem ante praevisa merita, licet in tantum velit merita esse, in quantum ista ordinantur ad finem, et Deus non vult finem haberi sine istis. Quapropter Deus vult merita esse propter ultimum effectum praedestinationis, seu gloriam ae-

1. S. Thomas, loco cit.

ternam, sed non propter hunc effectum vult merita ; seu, *vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* [1].

Accedit huic proposito quod cum de gloria vel beatitudine aeterna, quantum ad actum retributionis eiusdem, in divinis Scripturis sermo recurrit, semper repraesentatur tanquam merces vel praemium, ex Dei infallibili decreto, beatis decernendum, propter bona opera quae in vita fecerunt. Atqui, licet prior sit, in signo rationis, finis quam media, cum tamen de ratione huius finis sint et media, hinc impossibile est quempiam ad finem praedestinari, antequam ad haec media ordinetur.

Quod autem gloria aeterna vel beatitudo finalis habeat formaliter rationem mercedis vel praemii, patet ex figuris sub quibus constanter designatur : aliquando enim dicitur *corona vitae*, aliquando *bravium*, aliquando *regnum caelorum*, aliquando *nuptiae*, aliquando *denarium*, aliquando *vita aeterna*. — Ast in corona clauditur legitimi certaminis ratio ; bravium bene currentibus est praemium ; regnum viriliter pugnantes accipiunt ; nuptias vestis nuptialis cohonestat ; denarium pro labore diurno redditur ; et ad vivendum in aeternum oportet aliquando nasci, quod non est sine baptismo et bonis operibus. Et quanquam in parvulis cum baptismo decedentibus nullum eorum bonum opus inveniatur, tamen non desunt huiusmodi merita in eorum praedestinatione inclusa, non quidem sua, sed Christi, cuius hoc modo copiosa apparet redemptio, vi cuius et ipsi vitam aeternam tanquam praemium et mercedem consequuntur.

Ergo nec ante, nec post praevisa merita, Deus praedestinat aliquem ad gloriam, sed *in* praedestinatione ad gloriam includitur formaliter praevisio meritorum.

3. — **Verba S. Thomae.** — Ad rem faciunt sequentia Angelici verba : *Motus voluntatis in finem, et in id quod est ad*

1. Cf. supra, Quaest. XIX, art. 5. Cf. Card. SATOLLI, loc. cit., n. VIII, pp. 409, sqq.

finem potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem ; et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id, quod est ad finem. Cum enim dico : volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis, cuius ratio est, quia finis ratio est volendi ea quae sunt ad finem, idem autem actus cadit super obiectum, et super rationem obiecti : sicut eadem visio est coloris, et luminis, ut supra dictum est[1]. *Et est simile de intellectu : quia si absolute principium, et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque : in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum*[2].

Quae quum ita circa praedestinationem constiterint, nunc, contrariorum ratione id exigente, ad reprobationem consideratio nostra convertetur, ut sciatur utrum haec sit *ante* vel *post* praevisa reproborum demerita.

4. — **Errores circa reprobationem.** — Porro, ad quatuor capita possunt reduci omnia systemata reprobationem respicientia. Nam, fingi potest Deum aliquem ad aeternam poenam reprobare, aut *ante* praevisa eius demerita, aut *in* praevisis eius demeritis. Rursus, si *ante*, aut *positive*, aut mere *negative;* si vero positive, aut *ante* praevisionem lapsus primi hominis, aut *post.*

Primum, scilicet Deum *aliquos reprobare positive ad aeternam poenam ante omne demeritum*, *et etiam absolute ante praevisionem originalis peccati*, continetur in illorum *pelagianorum* sententia, qui, dum Augustini doctrinam de praedestinatione acrius impugnarent, contendebant Deum maiorem generis humani partem eo fine condidisse, ut eam a priori in aeternum perderet. — Quem errorem renovarunt haeretici *prae-*

1. 1 2ae, Quaest. VIII, art. 3, ad 2m. — 2. Ibid., Quaest. XII, art. 4.

destinatiani dicti, necnon, saeculo decimo sexto, *Lutherus* et *Calvinus*, quorum sententia fuit, Deum, pro mero lubitu suae voluntatis, a tota aeternitate, etiam ante praevisum hominis lapsum, decrevisse alios quidem ad vitam aeternam transmittere, alios vero aeternae morti adiudicare ; fidemque et iustitiam a Deo reprobis nunquam concedi, in electis autem, quibus semel datae fuerunt, nunquam amitti. — Qua in sententia fuit etiam *Melanchton*, dum asseruit omnia in nobis de necessitate sub aeterno Dei aut amore aut odio fieri, non exclusis malis, quae ille impie asserebat Deum in nobis facere, ut postea eadem in nobis puniret. — Calvini effera dogmata paululum temperans *Theodorus Beza*, docuit Deum aeterno suo consilio vasa irae destinasse, consilio scilicet ope diaboli, hominumque nequitia, in tempore explendo.

At celebrior evasit hac de re controversia quae, ineunte saeculo decimo septimo, Germaniam inferiorem agitavit, acriter inter se pugnantibus *Remonstrantibus* et *Gomaristis*. Cum enim, Iacobus Arminius, theologiae professor, Lugduni Batavorum (Leyde), crudelia Calvini de reprobatione dogmata respueret, doceretque Deum omnium salutem sincere velle, Christum vero hanc gratiam omnibus meruisse, dummodo illi divinae correspondeant voluntati, Franciscus Gomar, e contra, Calvini doctrinis firmiter adhaerens, contra Arminium, quem novatorem et papistam vocabat, acriter ita insistere coepit, ut contentio ad populum principesque usque pervenerit. Arminio vita functo, eius discipulos, *Remonstrantes* dictos, audacius impetere conati sunt, oblato Statibus Hollandiae supplici libello, Gomaristae, qui proinde *Antiremonstrantes* sunt appellati, quorum potissime operâ, in synodo Dordracaena, anno 1618 celebrata, definitum est *absolutum praedestinationis et reprobationis decretum*, *post praevisum hominis lapsum:* hoc modo tantisper temperata Calvini doctrina de decreto absoluto praedestinationis vel reprobationis ante lapsum; sed et statutum est iustificationem per salutis certitudinem et gratiae inamissibilitatem procurari.

Arminiani, quos inter *Barneveldt* et celeber *Grotius*, ma-

gnas persecutiones ex Gomaristis passi, quum solo rectae rationis et sensus communis lumine ad Ecclesiam propius accessissent, quia tamen capite carebant, in oppositos errores mox prolapsi sunt, nempe primo in pelagianismum, postea in socinianismum, denique in rationalismum.

Porro, cum apud omnes catholicos constare debeat Deum, actu *positivo* antecedente, homines minime reprobare, ita quod reprobatio antecedens positiva, id est damnatio aliquorum ad poenam ante praevisa eorum demerita directe opponatur rationi et fidei de divina bonitate et iustitia, aliqui tamen theologi, ut *Gazzaniga* [1] aliique, putaverunt admitti debere reprobationem *antecedentem negativam*, hoc scilicet sensu, quod Deus a priori aliquos praetermittendo a gloria aeterna, eos quasi ab indebito beneficio excludat. Quam quidem non electionem, seu derelictionem, ut aiunt, in massa perditionis, consequentem posuerunt ad originale peccatum, licet antecedat omne meritum vel demeritum, quum sit aliquid a merito vel demerito in ordine intentionis independens; quanquam haec reprobatio ad effectum non perducatur in ordine executionis, nisi mediante reproborum malitia. Quocirca, hanc reprobationem antecedentem negativam sequitur, secundum illos, reprobatio consequens positiva, qua Deus actu decernit inflictionem aeternae poenae pro mensura cuiusque reatus et culparum.

5. — PROP. III. — **Reprobatio antecedens negativa nullatenus potest admitti.**

Prob. I. Illud admitti nequit, quod tollit voluntatem antecedentem in Deo omnes homines salvandi, et derogat principio quo statuitur Christum pro omnium salute mortuum esse. Atqui reprobatio antecedens negativa tollit voluntatem Dei omnes homines salvos faciendi, cum Deus nullam ponatur habere voluntatem illos salvandi, quos in massa damnationis a priori reliquit; rursus ista sententia excludit principium

1. Dissert. VI, c. 9, Prop. I et II.

de morte Christi pro omnium salute, cum beneficium mortis suae Christus ad illos extendi profecto noluerit, quos sciebat a Patre, quantum ad aeternam gloriam, a priori praetermissos. Ergo reprobatio antecedens negativa nequit admitti.

II. Repugnat Deum a priori, et non praevisis demeritis, decernere alicui creaturae aliquid quod habet rationem summi mali ac summae poenae. Atqui exclusio a vita aeterna, in praesenti oeconomia, rationem summi mali ac summae poenae habet. Ergo Deum repugnat aliquem a vita aeterna excludere ante eius praevisa demerita. — Ad *minoris* evidentiam dicendum est quod si homo quidem non fuisset elevatus a Deo ad ordinem supernaturalem, cuius finis est vita aeterna, exclusio ab hoc fine, nullo habito respectu ad creaturae merita vel demerita, non induisset rationem privationis, quandoquidem creatura nullam haberet ad hunc finem capacitatem. Sed dato semel quod Deus hominem elevaverit ad ordinem vitae aeternae, iam ille ordinationem habet ad hunc finem, et capax est qui ad eum transmittatur; praeterea, exclusio ab hoc fine rationem induit alicuius summae privationis et consequenter summi mali et summae poenae. Revera, in praesenti oeconomia, nullus alius finis homini relinquitur, nisi beatitudo supernaturalis, qua aliquem a priori frustrari, per modum praetermissionis, repugnat sapientiae et bonitati Dei.

III. Antecedens reprobatio negativa supponit eamdem esse rationem praedestinationis et reprobationis. Atqui hoc omnino falsum est. Ergo et falsa est antecedens reprobatio negativa. — Revera, praedestinatio est, ut dictum est, ratio ordinis creaturae rationalis ad vitam aeternam; unde absoluta voluntate Deus aliquem praedestinat, quia quidquid supernaturale homini decernitur, a Dei voluntate repetatur oportet. De ratione autem reprobationis est defectus ab hoc ordine vitae aeternae; unde, cum omnis defectus et omne peccatum a Deo non sit, sed a creatura, hinc prima reprobationis ratio a creatura repeti debet. Unde, cum Deus sit essentialis bonitas, velle alicui bonum, per se et absolute Deo congruit; sed excludere a bono, cum per se non sit bonum, sed tantum per

accidens, seu in quantum propter aliud hoc fit, hinc per se et absolute Deo non competit [1].

6. — **Corollarium.** — Ex his igitur inferri debet, Deum aliquem non reprobare, nisi *in* praevisis eius demeritis, quemadmodum tradit Angelicus, cum ait [2]: *Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.* Quibus cohaerenter, antea scripserat [3]: *Iustum carere gratia, ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter, unde hoc absolute consideratum non est volitum a Deo:* quod valet a fortiori de gloria aeterna. Unde prima radix reprobationis praescitorum est malitia voluntatis humanae, secundum illud [4]: *Vocavi et renuistis.*

7. — **Reprobatio in Sacra Scriptura et Conciliis.** — Hic autem nonnulla ex Sacra Scriptura excerpsisse non pigebit, ut appareat quomodo sententiae de reprobatione antecedente negativa refragetur auctoritas divinorum Librorum. Sic quippe in libro Sapientiae legitur [5]: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti: nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti.* Rursus [6]: *Cum sis iustus, omnia iuste disponis. Ipsum quoque qui non debet puniri, condemnare, exterum aestimas a tua virtute.* Pariter in Ezechiele [7]: *Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur*

1. Pro ampliori huius sententiae refutatione, vide Card. SATOLLI, DE OPERAT. DIV., Disp. VI, lect. VI, n. 5, pp. 461, sqq. Advertendum est id quod hic dicimus ad adultos referri, cum non omnibus pueris in particulari Deus dederit gratias sufficientes ad salutem aeternam: attamen haec derelictio subsequitur praevisionem lapsus Adae. Cf. Tract. DE GRATIA, p. 178. — 2. Hic, art. 3. — 3. 1, Dist. XL, q. 4, a. 2. — 4. PROV., I, 24. — 5. C. XI, 25. — 6. C. XII, 15. — 7. C. XVIII, 23.

a viis suis et vivat? Et in Osee [1]: *Perditio tua, Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Denique in libro Ecclesiastici expresse dicitur [2]: *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.*

Repugnat etiam haec sententia definitionibus plurium conciliorum. Sic, verbi gratia, in concilio Arausione [3], anno Dom. 529 celebrato, definitur [4]: *Aliquos ad malum divina potestate praedestinatos, non solum non credimus, sed etiam si qui sint qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Et in praecitato Valentino Concilio pariter dicitur [5]: *Nec ex praeiudicio eius* (Dei), *aliquem, sed ex merito propriae iniquitatis, credimus condemnari; nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis, vel merito originali, vel etiam actuali permanserunt.* Unde voluntatis deordinatio debet adsignari tanquam prima reprobationis ratio, dicente Augustino [6]: *Iussisti,* (Domine), *et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena,* scilicet poenae causa. Quo etiam faciunt illa eiusdem sancti verba [7]: *Ut autem odisset Esau, nisi iniustitiae merito, iniustum est;* et [8]: *Quibus* (Deus misericordiam) *non impertitur, nec digni sunt, nec merentur: at potius, ut non impertiatur, hoc digni sunt, hoc merentur.*

8. — **S. Pauli doctrina circa reprobationem.** — Sed placet, coronidis instar, sanctum Paulum in iam citato loco [9] persequi, ubi de praedestinationis mysterio agens, de reprobatione etiam sermonem ex professo instituit. Qui, cum vocationis electorum ad vitam ista solemni sententia clausisset: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* [10] statim transit ad reprobationis causam ordinemque texendum, inducto impii Pharaonis exemplo: *Dicit enim Scriptura Pharaoni: Quia in hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et ut annuntietur nomen meum in universa terra* [11].

1. C. XIII, 9. — 2. C. XV, 21. — 3. Vulgo *Oranges*. — 4. Can. 25. — 5. Can. 2. — 6. L. 1 CONFESS., cap. 12. — 7. L. I AD SIMPLIC., IX, t. V, p. 93. — 8. EP., CXCIV, alias CV, n. 14. — 9. ROM., IX. — 10. Vers. 16. — 11. Vers. 17.

Dicit igitur a Deo Pharaonem, cum iamdiu morte dignus existeret, fuisse excitatum, id est, ex nimia illius bonitate servatum, non quidem ut deterior fieret, sed potius ut, si possibile esset, in se persentiret effectum divinae misericordiae, sive illum interius moventis, sive proponentis illius intellectui quod rectum esset, aut illum ad bonum inducentis exteriori motivo; sed frustra, cum ille per suam malitiam hisce inductionibus perverse abuteretur ad sui perniciem. Sic enim et alibi legimus [1]: *An... ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae;* et rursus [2]: *Dedit ei Deus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbiam.* Igitur Pharao, quem Deus ad bonum excitaverat, scilicet ut regni iura defenderet aut rebelles puniret, cum hac ipsamet excitatione ita nequiter abusus esset, ut magis in innocentes saeviret, ideo a Deo propter hanc praevisam malitiam, in aeternam mortem reprobatus est, ut inde divina attributa manifestata relucerent, nempe ut ostenderetur in illo impio virtus Dei, et ut annuntiaretur nomen divinum in universa terra.

Quibus dissimilia haud sunt quae de Antiocho Scriptura commemorat [3]: *Orabat autem hic scelestus Dominum, a quo non esset misericordiam consecuturus;* non quidem propterea quod gratiam illi Deus denegaret illumque penitus abiiceret, sed quia ille, Deo permittente, gratiam accipere nolebat, qua vera poenitudine teneretur: unde iuste a Dei misericordia fuit praecisus.

Sic etiam Esau, dolens de amissa primogenitura, non autem de offenso Deo, excidit divinâ misericordiâ [4]: *Postea, cupiens haereditare benedictionem, reprobatus est; non enim invenit poenitentiae locum, quamquam cum lacrymis inquisisset eam.*

Huiusmodi autem Deus reprobat, cum antea permisisset peccatum, quod profecto potuisset non permittere; unde concludit Apostolus [5]: *Ergo cuius vult miseretur, et quem vult*

1. Rom., II, 4,5. — 2. Iob, XXIV, 22. — 3. 2 Mach., IX, 13. — 4. Hebr., XII, 17. — 5. Vers. 18.

indurat; non quidem directe, quasi in aliquo causet malitiam, sed indirecte, in quantum ex his quae facit in homine, sive intus, sive extra, homo ipse sumit occasionem peccandi, et hoc Deus permittit: unde non dicitur Deus indurare immittendo malitiam, sed non apponendo gratiam ; et hoc quia tam apponere gratiam miserendo, quam peccandi licentiam non auferre, quod respicit iustitiam, ad voluntatis dispositionem pertinet.

9. — **Conclusio.** — Ex quibus omnibus inferri potest, Deum, cum suam infinitam bonitatem voluisset ad extra manifestare, a tota aeternitate, ex pura misericordia, aliquos elegisse, quos in tempore, ad tantum aeternae gloriae pondus vocando et iustificando adduceret, ut in eis, tanquam misericordiae vasis, suam bonitatem praemiando ostenderet; pariter a tota aeternitate ex iustitia alios ita reprobasse, ut in eorum malae voluntatis praescientia sineret illos divinâ gratiâ deseri, eisque pro peccatorum merito aeternas decerneret poenas, ut in eis, tanquam vasis irae, eamdem bonitatem, puniendo, patefaceret, ut demum sit *Deus omnia in omnibus* [1].

Quapropter, propositis hisce duabus sententiis : *Deus permittit aliquem cadere in peccatum et derelinqui, quia vult illum perdere,* — et : *Deus vult aliquem perdere, quia illum permittit in peccatum labi, et ita a sua misericordia derelinqui,* prior simpliciter est falsa, altera simpliciter vera, et synthetice complectitur ea quae ad reprobationem spectant [2].

Ex hac doctrina opportunum omnibus consilium prodit, datum ab eodem S. Paulo [3]: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat, et per illam inquinentur multi*; et [4]: *Qui se existimat stare, videat ne cadat;* et [5]: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Et quoniam hinc quidem reprobatio initium ducit ex peccato, illinc vero oratione impetrare possumus ut peccatum vitemus, pro-

1. 1 Cor., XV, 28. — 2. Cf. S. Thom., Comm. in hunc loc. Ep. S. Pauli ad Rom. — 3. Hebr., XII, 15. — 4. 1 Cor., X, 12. — 5. Ibid., IX, 27.

pterea opportunum est ut saepius iteretur dominicae orationis pia et devota recitatio, qua a Deo petimus ut ille nos in tentationem, a qua vincendi essemus, non inducat.

ARTICULUS VI. — *Utrum praedestinatio sit certa.*

1. — **Ratio articuli.** — Quae hucusque tradita sunt in hac quaestione, sub quadruplici causarum genere clauduntur, scilicet, finali, efficiente, formali, et materiali. Primo enim loco dicendum fuit de praedestinatione quantum ad finem illius, quem diximus esse vitam aeternam, ad quam nequit movere nisi ille cuius ista propria est; tum eius quidditas sub omni possibili adspectu considerata est; ultimo, quantum ad causam materialem pertinet, conclusum est nullam aliam posse rationem reddi praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum, nisi divinam voluntatem, quanquam praedestinati praeparentur ad gloriam habendam per merita praecedentia, et reprobi ultimum effectum ex propriis demeritis consequantur: ex quo etiam sequebatur praedestinationem ad gloriam non esse dicendam post aut ante praevisa merita, sed praevisa esse merita in praedestinatione ad gloriam; reprobationem vero nullimode esse ante praevisa demerita, sed in ipsis claudi.

Quocirca, secundum ordinem praestitutum, hic agendum venit de praedestinatione secundum eiusdem proprietatem, scilicet certitudinem, et quidem in hoc articulo consideratam per respectum ad Deum praedestinantem, in sequenti vero per respectum ad ipsos praedestinatos.

2. — PROP. — α) **Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum,** β) **quin tamen isti effectui necessitatem imponat.**

Hanc propositionem, quae omnino, quoad utramque partem, est tenenda de fide, ita, quod ad primam partem attinet, traditur verbis Domini nostri, de electis suis sermonem fa-

cientis [1]: *Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas et sequuntur me: et ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et non rapiet eas quisquam de manu mea.* Et rursus [2]: *Non de omnibus vobis dico: ego scio quos elegerim.* Quibus profecto innuitur divinae praedestinationis indeficiens infallibilitas respectu eorum quos Deus ad vitam aeternam eligendo vocavit.

Huc etiam faciunt verba S. Augustini [3], definientis praedestinationem *praescientiam et praeparationem beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Qui iterum ait [4]: *Horum* (electorum) *si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus, sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus.* Demum, inter regulas catholicae fidei haec traditur [5]: *Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnes quos vasa misericordiae gratuita bonitate Deus fecit, ante constitutionem mundi in adoptionem filiorum Dei, praedestinatos a Deo; neque perire posse aliquem eorum quos Deus praedestinavit ad regnum caelorum, nec quemquam eorum, quos Deus non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari.*

3. — Prob. utraque pars simul. — Ad providentiam spectat ut ea quae ipsi subduntur, non omnia necessario, sed aliqua contingenter eveniant, secundum conditionem causarum proximarum, quas divina providentia ad tales effectus ordinavit, quod tamen non impedit quominus providentiae ordo sit infallibilis. Atqui praedestinatio est pars providentiae. Ergo ordo praedestinationis infallibilis est et certus, quin tamen propterea arbitrii libertas tollatur, ex qua effectus praedestinationis contingenter evenit. Quocirca ista duo sub actu Dei praedestinantis clauduntur, nempe certitudo eventus ex prima radice quae immutabilis est, et eius contingentia ex radice libertatis humanae proxime.

1. Io., X, 27, 28. — 2. Ibid., XIII, 18. — 3. L. II DE DON. PERSEV., c. 14, n. 35, t. X, p. 839. — 4. L. DE CORREPT. ET GR., c. 17, n. 14, t. X, p. 757. — 5. S. FULGENT., L. DE FIDE AD PETRUM, c. 32.

Quod argumentum roboratur, si consideretur quod ad praedestinationem spectant et scientia et voluntas Dei, quae, quanquam certissimae et infallibiles sint, tamen contingentiam a rebus minime tollunt. Et hoc etiam valet pro reprobatione, quae et ipsa sub providentia clauditur; attamen hoc invenitur inter utramque discrimen, quod praedestinatio est certa et certitudine praescientiae et certitudine ordinis, reprobatio vero tantum certitudine praescientiae, cum Deus reprobos ad peccandum non praeordinet, sicut praedestinatos ad bonum praeordinat.

4. — * **Quaestio.** — *Quonam sensu intelligendus sit locus iste*[1] : TENE QUOD HABES, UT NEMO ACCIPIAT CORONAM TUAM?

Resp. Non quidem eo sensu quo corona dicitur esse alicuius ex praedestinatione divina : sic enim nullus coronam suam amittit, cum praedestinatio suum effectum infallibiliter obtineat. Sed illud intelligi debet eo sensu, quo corona dicitur esse alicuius ex merito gratiae. Revera, quod merito acquirimus, quodammodo nostrum est ; et sic coronam amittere possumus, cum meritum per sequens peccatum mortale perdere possimus.

Sed explicandum quoque est quonam sensu alius dicatur hanc coronam posse accipere. Quod quidem non ita est, quasi ille possit alterius merita accipere, sed in quantum aliquis subrogatur loco eius qui cadit; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud[2] : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis ;* quod etiam historia testatur ; nam et in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Iudaeorum Gentiles; unde dicit S. Augustinus quod *alius non est accepturus, nisi iste perdiderit*[3]. In tantum autem ille, qui cadenti in statum gratiae substituitur, huius coronam accipit, in quantum in aeterna vita ipse de bonis, quae alius fecit, gaudebit ; nam in illa beata pacis concordiaeque communione, *unusquisque gaudebit*

1. APOC., III, 11. — 2. Iob, XXXIV, 24. — 3. L. DE CORREP. ET GR., c. 13, n. 39, p. 772.

de bonis tam a se quam ab aliis factis[1]. — Vel dicatur quod unusquisque fortiter quod habet tenere debet ne alius coronam auferat, non quidem ut hic habeat, sed ne rapiat: rapit enim coronam de manibus nostris diabolus, de quo dicitur[2]: *Venit malus, et rapit quod seminatum est in corde eius.*

5. — Signa praedestinationis. — Hic autem opportune traduntur nonnulla signa, quae, a vitae spiritualis magistris, praeter illa quae in octo beatitudinibus clauduntur[3], assignari solent, tanquam moralem quamdam de aeterna salute certitudinem inducentia[4].

Primum est praxis bonorum operum et fuga peccati. — *Secundum*, zelus honoris Dei et salutis proximi, una cum frequenti cogitatione sermoneque de Deo, et gaudio de audiendo aut docendo verbo Dei, necnon saepius iterata ferventi sacramentorum receptione. — *Tertium*, contemptus mundi et rerum caelestium desiderium, una cum patientia in adversis. — *Quartum*, timor Dei cum anxietate de propria salute, necnon horrore peccati, et sincera cordis humilitate, dicente S. Gregorio[5]: *Quia Redemptor noster corda regit humilium, Leviathan iste rex dicitur superborum, aperte cognoscimus quod evidentissimum reproborum signum superbia est, et e contra humilitas, electorum.* — *Quintum*, fervens sanctorum invocatio, et maxime sincera erga B. Virginem Mariam devotio, cui ab Ecclesia ista accommodantur[6]: *Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino.* Unde sanctus Anselmus ait[7]: *Sicut impossibile est ut illi a quibus oculos suae misericordiae avertit* (Maria) *salventur, ita necessarium est ut hi ad quos convertit oculos suos, pro eis advocans, iustificentur et glorificentur*; hinc vulgatum adagium: *Servus Mariae non peribit.*

Attamen, hisce signis non obstantibus, nunquam est timor

1. Ad 1m. — 2. Matth., XIII, 19. — 3. Ibid., V, 11, sqq. — 4. Cf. quae scripsimus in tr. de Gratia, pp. 278, seqq. — 5. L. XXXIV Mor., c. 18, Basil., 1551, t. I, p. 1196. — 6. Prov., VIII, 35. — 7. Cit. a S. Antonino, P. IV, tit. XV, c. 14, § 7.

de aeterna salute deponendus. monente Augustino [1] *ut omnes, etiam qui bene currunt, timeant, dum occultum est qui perveniant.* Quapropter, licet huiusmodi signa anxietatem sublevent et fiduciam erigant, omnem tamen formidinem de propria salute auferre nequaquam debent; nam, ut docet Concilium Tridentinum [2], *nemo, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum, quasi verum esset quod iustificatus, aut amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat: nam. nisi ex speciali revelatione sciri non potest quos Deus sibi elegerit* [3].

6. — **Difficultates.** — I. Possibile est praedestinatum mori in peccato, et sic eius praedestinationem frustrari. Ergo praedestinatio non est certa.

Resp. *Dist. antec.:* praedestinatum secundum se simpliciter, seu in sensu diviso acceptum, *conc.;* secundum quod est praedestinatus, scilicet in sensu composito, *nego.* — *Nego conseq. et conseq.* — Revera, praedestinatus, absolute et secundum se consideratus, potest in peccato mori, maxime cum praedestinatio nihil ponat in praedestinato [4]: unde, si secundum se spectetur, potest male vivere et damnari; sicut et reprobus, si secundum se accipiatur, potest bene vivere et salvari; secundum vero quod ille est praedestinatus et iste reprobus, non valet instantia, ut dictum est [5].

II. Quidquid Deus potuit, potest. Atqui Deus potuit non praedestinare praedestinatum. Ergo Deus nunc potest prae-

1. L. DE CORREP. ET GR., c. 13, n. 40, p. 772. — 2. SESS. VI, cap. XII. — 3. Sicut a fide alienus est qui certo teneat se esse praedestinatum, ita non minus contra fidem agit qui aut se certo reputet esse reprobum, aut ex quibusdam naturalibus signis coniiciat se esse damnandum. Sicut enim Deus nemini revelare solet eius praedestinationem, ita nulla prorsus naturalia signa ipse, naturae auctor, instituit, cuiusvis reprobationem indigitantia. Unicum reprobationis signum, quod tamen fallibile est, est mala vita peccatoris: sic enim solet edici: *qualis vita, finis ita;* sed peccator, quamdiu perdurat praesens vita semper potest ad Deum, adiuvante gratia, sese convertere. — 4. Art. 2. — 5. Ad 2m.

destinatum non praedestinare, et sic praedestinatio non est certa.

Resp. *Nego mai. Con. min. Neg. conseq. et conseq.* — Revera, cum immutabilis sit divina voluntas, supposito quod Deus aliquod creatum voluerit, impossibile est illum modo illud non velle, unde hoc est necessarium, ex suppositione, non autem absolute; consequenter, non debet dici quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, accipiendo illud in sensu composito, quanquam si res absolute consideretur, Deus possit absolute praedestinare vel non praedestinare, quin tollatur praedestinationis certitudo [1]. *Absolute loquendo.* ait Angelicus [2], *Deus potest unumquemque praedestinare vel non praedestinare. aut praedestinasse vel non praedestinasse; quia actus praedestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cadit in praeteritum. sicuti nunquam est futurum: unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione, hoc efficitur impossibile, non enim potest non praedestinare. supposito quod praedestinaverit, vel e converso.*

ARTICULUS VII. — *Utrum numerus praedestinatorum sit certus.*

1. — **Praenotanda.** — Ad solvendam quaestionem de certitudine praedestinationis ex parte praedestinatorum, in quo inquiritur quamnam normam Deus secutus fuerit in certo praedestinatorum vel reprobandorum numero determinando, sequentia praenotare iuvabit.

I. Non hic quaeritur utrum numerus praedestinatorum sit certus formaliter, velut si dicatur certum esse quod centum vel mille salventur, quicunque sint illi qui salvantur. Nam, cum determinatum antea fuerit omnia immediate subdi ordini divinae providentiae vel praedestinationis, hinc certitudo, de

1. Ad 3m. — 2. Q. VI de Verit., art. 3, ad 10.

qua hic agitur, materialiter debet intelligi, ut sic dicatur certum esse praedestinatorum numerum relate ad determinatos individuos qui salvantur.

II. Nec est hic sermo de iis qui sunt praeordinati a Deo respectu praesentis iustitiae; horum enim numerus augeri vel minui potest, secundum quod plures vel pauciores ad divinae gratiae beneficium accedunt. De hisce quidem possunt mystico sensu applicari verba quae in sensu literali de numero populi israelitici leguntur [1] : *Dominus Deus patrum vestrorum addat ad hunc numerum multa millia*, qui numerus profecto definitus est apud Deum, *qui novit qui sunt eius* [2]; apud nos tamen augetur et minuitur. — Quapropter proprie hic quaeritur de numero praedestinatorum ad vitam aeternam, ut sciatur utrum ita certus sit, ut augeri aut minui non valeat [3].

III. Sed ulterius adnotandum venit, numerum aliquarum rerum materialiter acceptum posse esse Deo certum dupliciter: uno modo, solum per modum *cognitionis cuiusdam*, alio modo, per modum cuiusdam *principalis praefinitionis*. Numerum aliquarum rerum certum esse Deo per modum simplicis cognitionis est Deum cognoscere numerum aliquarum rerum, quae non sunt per se ab ipso principaliter praeordinatae; dum e contra numerum aliquarum rerum esse Deo certo cognitum per modum cuiusdam praefinitionis, est harum rerum Deum numerum cognoscere, quae sint per se et principaliter ab ipso Deo ad bonum totius universitatis ordinatae.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod, cum omne agens determinatam mensuram in suo effectu intendat, in huius partibus essentialibus, quae scilicet ad perfectionem totius per se requiruntur, aliquem determinatum numerum excogitat; non autem hoc facit in illis partibus, quae solum propter aliud et non principaliter requiruntur: in his enim non per se eligit aliquem numerum, sed res in tanto numero accipit, in quantum propter aliud sunt necessariae. Cuius rei lucidum habetur exemplum in architecto, qui volens domum

1. Deut., I, 11. — 2. Gloss. ordin. — 3. Ad 1m.

fabricare, excogitat determinatam mensuram domus ipsius, necnon determinatum numerum, proportionemque mansionum quas in domo facere intendit, sed et determinatum numerum mensurarum fundamenti, parietum vel tecti; e contra, non eligit determinatum numerum lapidum, sed tot accipit quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Unde architectus, mansionum quidem et mensurarum habet certum numerum per modum cuiusdam principalis praefinitionis; lapidum vero non ita, sed tantum per modum cognitionis.

2. — PROP. — **Certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis.**

Prob. Sicut omne agens intendit aliquid determinatum in suis operibus, ita Deus, mundum condendo, intendit facere aliquem effectum finitum, qui est tota rerum universitas. Igitur Deus praeordinavit in toto universo quaenam deberet esse congruens mensura, et in essentialibus universi partibus praedefinivit quis numerus conveniens esset, cuiusmodi sunt partes essentiales, quae aliquo modo ordinem habent ad perpetuitatem, ut puta elementa, species, et forsan etiam quaedam stellae, quae omnia Deus in determinato numero habenda fore praefinivit. At partes illae, quae non per se et principaliter, sed solum secundario et propter aliud ad universi bonum ordinantur, Deus non per se et principaliter praeordinavit, sed quasi secundario, cuiusmodi sunt individua corruptibilia, quae sunt propter specierum conservationem. Unde quamquam Deus cognoscat numerum omnium individuorum cuiuslibet speciei, non tamen per se et principaliter praeordinavit numerum vel boum, vel muscarum vel culicum vel huiusmodi; sed divina providentia tot huiusmodi producit, quot ad conservationem specierum sufficiunt; unde et videmus in animalibus, quae brevissimam vitam habent, numerosiorem esse generationem.

Porro quod ad creaturas rationales attinet, cum istae incorruptibiles existant, ideo Deus eas specialius praeordinat

quam creaturas inferiores. At inter ipsas creaturas rationales datur quaedam distinctio, quae distinctio repeti debet ex ratione finis supernaturalis earumdem. Nam aliae, beatitudinem consequentes, immediatius attingunt ad finem ultimum, aliis ab hoc fine excidentibus. Ergo primae, quae sunt praedestinatae, ita sunt a Deo provisae quantum ad numerum, ut non solum sint apud eum praesentes per modum cuiusdam cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis praefinitionis. Aliae autem, quae in electorum bonum, in quod omnia cooperantur, praeordinatae quidem a Deo sunt, quin tamen ipsae sint praedestinatae, a Deo cognoscuntur quantum ad certum numerum, non autem quantum ad principalem quamdam praefinitionem.

Hinc de praedestinatis dicitur [1] : *Cognoscit Dominus qui sunt eius ;* et rursus [2] : *Nemo potest rapere de manu Patris mei* ; et iterum [3] : *Quos dedisti mihi, non perdidi ex eis quemquam ;* quo etiam facit illud quod de reprobis, qui vocantur antichristi, recitatur [4] : *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis* : *nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum, sed ut manifesti sint, quoniam non sunt omnes ex nobis.* Quocirca concludit S. Augustinus [5]: *Novit quippe ille quid agat, et quantus numerus esse debeat primitus omnium hominum, deinde sanctorum... Certus est ergo Dei praescientiae definitus numerus et multitudo sanctorum.*

3. — * **Corollarium.** — Igitur, non modo *certus est praedestinatorum numerus, qui neque augendus* (est), *neque minuendus* [6], sicut certus est et numerus reproborum sine augmenti, diminutionisve possibilitate, sed etiam praedestinatos Deus ita cognoscit, ut de ipsis specialissimam curam gerat, matris instar circa filios invigilantis, et omnia eorum negotia magno dilectionis affectu prosequentis ; reprobos autem potius velut

1. 2 Tim., II, 29. — 2. Io., X, 29. — 3. Ibid., XVIII, 9. — 4. 1 Io., II, 19. — 5. Epist. CLXXXVI, alias CVI, nn. 22,25. — 6. S. Augustinus, l. de Corrept. et gr., c. 13, n. 39, p. 772.

extraneos habet, licet eis non deneget auxilia et naturae et gratiae, et quandoque etiam cum eis amice conversetur.

Determinati autem numeri praedestinatorum ratio quidem ultima est divina voluntas, ratio autem proxima accipienda est ex huius numeri proportione ad bonum universi. Ratio enim partis alicuius quantitatis accipienda est ex proportione huius partis ad totum ; unde cum nihil a Deo absque sapientissima ratione disponatur, hinc sicut tot stellas fecit, aut tot rerum species constituit, quot sufficerent ad proportionem servandam harum rerum ad bonum totius universi, ita et tot homines praedestinavit, quot in sua infinita sapientia novit congruere ordini suae bonitatis in mundo manifestandae [1]. Unde ultima ratio quae sufficienter assignari valet pro aliquorum prae aliis praedestinatione, semper eadem recurrit, nempe divina voluntas : *Multa dicemus et deficiemus in verbis : consummatio autem sermonum ; ipse est in omnibus* [2].

4. — **Difficultates.** — α) Dicit Christus [3] : *Quos dedisti mihi custodivi, et nemo ex eis periit, nisi filius perditionis ut Scriptura impleatur.* Ergo aliquis perit ex iis qui praedestinati sunt. — β) Ecclesia, in Canone Missae, Deum exorat ut nos *in electorum suorum iubeat grege numerari*, et in oratione secretali pro vivis et defunctis, illum deprecatur ut *universorum, quos in oratione commendatos suscepimus, et omnium fidelium nomina beatae praedestinationis liber adscripta retineat.* — γ) Vulgatum est S. Augustini adagium : *Si non es praedestinatus, ora ut praedestineris.*

Respondetur. α) Particula illa *nisi* stat pro *sed tantum*, quo sensu dicitur [4] : *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, nisi* (id est, sed tantum) *qui scripti sunt in libro vitae Agni.* Igitur sensus illorum verborum est, neminem periisse ex eis quos Pater Filio dederat, periisse tamen Iudam, qui ipsi non fuerat datus, sed erat filius perditionis, id est reprobus. — β) Non petit ibi Ecclesia ut ratio praedestinationis in Deo

1. Ad 2m. — 2. Eccli., XLIII, 29. — 3. Io., XVII, 12. — 4. Apocal., XXI, 27.

statuatur aut immutetur, sed tantum ut in nobis impleantur ea quae in ordine executionis praedestinationis inveniuntur, ut ad finem illius pertingere valeamus, quae est aeterna felicitas, sumpta causa pro effectu. — γ) Locutio : *Si non es praedestinatus, ora ut praedestineris*, aliud non significat, nisi unumquemque efficere debere, cum auxilio divinae gratiae quae ipsi non denegatur, ut praedestinationis signa, quae superius enumeravimus, in se habenda procuret, quo certiorem sibi illius effectum, in ordine executionis reddat. Caeterum non hisce verbis utitur S. Augustinus, sed his aliis : *Non traheris? ora ut traharis* [1].

5. — * **Quaestio.** — *Quisnam sit omnium praedestinatorum numerus?*

Huic quaestioni non una a diversis responsio datur. — Alii opinantur maiorem esse numerum reproborum prae praedestinatis, aliis contrarium tenentibus, dum alii reputant tot ex hominibus salvandos esse, quot angeli ceciderunt. Rursum, alii dicunt tot homines salvandos esse quot angeli remanserunt; demum alii decernunt tot ex hominibus salvandos, quot angeli ceciderunt, et praeterea tot quot fuerunt angeli creati. — Quae tamen omnia, et si quae sint aliae, ad tres sententias, claritatis ergo, commode reduci possunt, quarum una minus sapiens perhibetur, altera sapientior, tertia sapientissima.

α) Primo quidem, minus sapienter a quibusdam, cum Bougaud [2], contra communiorem theologorum sententiam, absolute decernitur longe plures esse qui in toto hominum genere salvantur, eo quod perfectio operum Dei requirit ut bonum

1. Tract. XXVI in IOAN., n. 2. t. III, p. I, p. 494. — 2. *Le Christianisme et les temps présents*, T. V, c. 16. Thesim hanc novo apparatu, at valde dubio successu, nuperrime concinnavit A. CASTELEIN, S. I., in Opere : *Le rigorisme, le nombre des élus*, etc. Paris, 1899, in quo quidem opere plura, maxime circa peccatum originale, necnon ordinem supernaturalem, tanquam sanae theologiae dogmata proferuntur, quae tamen a vero longe aberrant. Caeterum, quibus cordi est rigorismum in morali corrigere, quod certe laudabile est, caveant ne Scyllam vitare cupientes, incidant in Charybdim.

inveniatur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus, cum perfectior sit operatio Dei operatione naturae. et natura ut in pluribus res ad suos fines perducat [1], cumque copiosissima praedicetur a Christo allata redemptio [2].

Nimirum, non cogit haec ratio ; nam, ut apposite advertit S. Thomas [3], principium illud tenetur, quando agitur de bono proportionato communi naturae statui, non vero si sermo sit de bono quod excedit communem statum naturae ; in hoc enim casu bonum invenitur ut in paucioribus, et ab eo fit defectus ut in pluribus. — Cuius rei exemplum in vita humana habetur, cum videamus plures homines esse, quibus inest sufficiens scientia ad vitae suae regimen tuendum, pauciores, quibus ista scientia deest, quos moriones vel stultos appellant ; at vero, si agatur de profunda scientia rerum intelligibilium, e contra res se habet, cum sciamus relative paucissimos esse qui ad illam scientiam habendam pertingunt. At beatitudo aeterna consistit in Dei visione, quae communem naturae statum excedit, et praecipue secundum quod est per peccatum originale corrupta : quibus omnibus attentis, mirandum non est si pauciores sint qui salventur.

Deinde, plures ab ultimo fine decidere, evidentissime suadetur ex tot hominum centenis millibus, ad quos lux evangelica minime pervenit, quique originalis peccati corruptione, in pene innumera peccata pertrahuntur. — Addatur quod eo liberalior erga salvandos Dei elucet misericordia, quod in illis paucioribus qui salvantur, efficacior divina gratia, obstaculis ingentibus devictis, ostenditur. *Quod ergo*, ait S. Augustinus [4], *pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendae quia fit.* — Denique, hac doctrina homines in socordiam, tum circa propriam, tum circa alienam salutem, quasi res facillima sit obtentu, inducuntur, contra Christi monitum [5] : *Intrate per angustam portam : quia lata porta et spatiosa via est, quae ducit ad*

1. Cf. hic, ad 3m. — 2. Ps. CXXIX, 7. — 3. Ibid. — 4. L. de Corrept. et Gratia, c. 10, n. 28. p. 766. — 5. Matth., VII, 13, 14.

perditionem, et multi sunt qui intrant per eam. Quam angusta porta, et arcta via est, quae ducit ad vitam, et pauci sunt qui inveniunt eam. — Addatur novitates in dogmate suspectas esse, sed et huiusmodi sententiam reperiri in capite [1] quodam ab Indice damnato.

β) Hac igitur, tanquam laxiori, relicta sententia, alii sapientius censent in toto quidem humano genere, pauciores salvari, ex fidelibus tamen, qui in catholica Ecclesia decedunt, multo plures salvos fieri; inspecto tandem universali numero creaturarum rationabilium, ut constat ex angelis et hominibus, reputant reproborum numerum esse minorem.

Quod hominum, in catholica Ecclesia decedentium, maior pars salvi fiant, suaderi potest tum ratione, tum auctoritate. — Rationem reddit Suarez [2], quia ex iis qui ante adultam aetatem moriuntur, paucissimi sunt qui sine baptismo migrant e vita; adultorum autem plures iusti sunt; peccatorum vero pauci sunt qui, saltem in fine vitae, sacramentorum auxilio non resipiscant. — Hoc tamen, quod Suarezii tempore tuto edici poterat, nunc haud absque aliqua formidine potest asseri, cum in pluribus catholicis regionibus, infidelitate grassante, infanticidia multiplicentur, sed et impia gubernia nitantur privare capellanis publica instituta, ut sunt exercitus, scholae, nosocomia, et maxime cum secta liberorum muratorum, quibus cordi est moribundos a sacramentis arcere, in dies insoleverit. Certe sperandum est fore ut mundus aliquando melior fiat: at certe non ita ut scandala penitus tollantur.

Auctoritas autem ad evincendum fidelium maiorem partem salvari, eruitur tum ex visione quam habuit S. Ioannes [3] *de turba magna quam dinumerare nemo poterat*, tum ex parabola de invitatis ad convivium regis [4], quos inter unus tan-

1. Huiusmodi est caput quintum additum operi Benedicti Plazza, S. I., *Dissertatio*, etc. *de Paradiso*, ab editore Iosepho Maria Gravina, c. 5. Decr. 22 Maii. 1772. Thesim ibi ille propugnabat: *Verisimile est electos homines, respectu hominum reproborum, longe numerosiores esse.* — 2. L. VI de Praedest., c. 3. — 3. Apoc., VII, 9. — 4. Matth., XXII.

tum, ad significandum minorem numerum reproborum prae praedestinatis, sine veste nuptiali inventus est [1]. Et hac quidem sententiâ, fiducia quaedam timorem non excludens, pusillanimos erigere valet et confortare [2].

Quod vero, inspecto universali rationalium creaturarum numero ex angelis hominibusque constante, praedestinati dicendi sint reprobos longe excedere, ex eo deduci potest quod, ut advertit Al. Ad. Paquet [3], congruit *totali operi divinae sapientiae, bonitatis et potentiae, ut intellectuales ac nobiliores creaturae, universim sumptae, saltem ut in pluribus, finem ultimum consequantur.* — Accedit quod, ut advertit Angelicus [4], hinc quidem angeli, qui in gratia manserunt, longe numerosiores sunt angelis qui peccaverunt; illinc autem homines, totaliter sumpti, multo pauciores sunt quam angeli, licet numerosiores sint quam angeli lapsi, quum homines praedestinentur ad occupandas sedes quas angeli rebelles perdiderunt.

γ) At longe sapientior eorum sententia censebitur, qui hanc quaestionem tanquam curiosiorem, et minus utilem deserunt. Est quidem curiosior, cum eius solutionem homini Deus revelare haud voluerit, nec suppetant sufficientia criteria ad illam dirimendam, maxime cum ex cordis humani motibus pendeat, et cor hominis *inscrutabile* dicatur in divinis Litte-

1. At debilem prorsus esse hanc rationem, quis non videat: *Pauci* (sunt) *electi,* ait Angelicus, Comment. in MATTH., c. XXII, vers. 14, *quia quidam nolunt venire, quidam non habent vestem nuptialem.* Cf. eumdem comment. Ibid., c. XX, vers. 16; et Catenam auream in h. l. Caeterum, quorumdam neotericorum explicatio huius loci: *Multi sunt vocati, pauci vero electi,* hoc sensu quod multitudo hominum sint ad vitam aeternam praedestinati, licet pauci ex ipsis sint ad sublimem sanctitatis gradum ordinati, tanquam Scripturae intentioni Patrumque consensui repugnans, est penitus abiicienda. — 2. Cui lubeat quaestionem de hominum electorum numero ex quibusdam theologicis principiis mathematice deduci, adeat articulum P. CAR. LACOUTURE, S. I., *Sur le nombre des élus*, Etudes religieuses, etc. des PP. Jésuites, Février, 1891. Auctor ille, ex quibusdam subtiliori calculo deductis, concludit centesimam tantummodo generis humani partem reprobandam esse, sicut in parabola de ovibus, unam tantum ex centum periisse traditur. LUC., XV, 4, sqq.. At ne haec quidem periit, quum a bono pastore inventa fuerit: num igitur illa quoque centesima pars salvanda erit? — 3. DE DEO UNO ET TRINO, Disp. VI, Quaest. II, art. 5, p. 390. — 4. 1, Quaest. LXIII, art. 9.

ris [1]; unde Ecclesia in oratione secretali *pro vivis et defunctis* dicit : *Deus cui soli cognitus est numerus electorum in suprema felicitate locandus.* — Minus quoque utilis haec quaestio perhibetur, eo quod si, numerum quidem electorum maiorem esse numero reproborum resolvatur, facile est in remissis quamdam de propria salute incuriam generari ; si vero dicatur numerum electorum esse minorem, tunc in desperationem induci possunt pusillanimi. Quapropter, consultius unicuique satagendum est ut per bona opera certam suam electionem faciat [2].

ARTICULUS VIII. — *Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum.*

1. — **Ratio articuli.** — Quae hucusque tradita sunt videntur propius spectare ad praedestinationem prout est in Deo praedestinante : unde in hoc ultimo articulo eadem res subiici debet considerationi, secundum quod ad ipsummet praedestinatum spectat exequi suo modo ordinem divinae praedestinationis. Est autem considerandum quod causa secunda, qualis est in ordine praedestinationis ipse praedestinatus, potest fingi habere, relate ad causam principalem, rationem causae, aut consiliantis, ut determinetur quid sit agendum, aut adiuvantis, ut executio operis determinati promoveatur. At vero de causa consiliante non potest hic dubitari, cum arguat defectum cognitionis in causa principali, Deus autem perfectissimam omnium rerum scientiam habeat, ideoque consiliarium nullo modo admittere possit, iuxta illud [3] : *Quis con-*

1. Ier., XXVII, 9. — 2. 2 Pet., I, 10. Quidquid de hac re decernatur, cavendum est ne, ad retundendas obiectiones ab Ecclesiae hostibus motas ob sententiam de parvo numero hominum praedestinatorum, nova cum Hermanno Schell doctrina proponatur, iuxta quam aeterna damnatione solus diabolus puniretur ob suam in peccato obstinationem, caeteris post mortem, ad ultimum iudicium usque, ad Deum converti valentibus. Caeterum opera Schell in indicem librorum prohibitorum fuerunt redacta. Decret. 15 Dec., 1898. — De hoc argumento utiliter legi potest Clarmus P. L. Janssens, Tract. de Deo Uno, P. II, p. 494. Appendix de numero relativo praedestinatorum. — 3. Is., XL, 13.

siliarius eius (Dei) *fuit, et ostendit illi?* Quapropter, de causa adiuvante tantummodo sermo est.

Porro aliquem posse adiuvare alium, dupliciter potest accipi: uno modo, in quantum ille qui adiuvatur accipit ab adiuvante virtutem, et sic adiuvari infirmi est, ideoque Deo minime competit; unde in citato loco praemissum fuerat: *Quis adiuvit spiritum Dei?* Alio modo vero, aliquis per alium dicitur adiuvari, quando per hunc ille suam operationem exequitur, sicut dominus opus suum per ministrum implet. Et hic est sensus superius positae quaestionis, ad cuius solutionem recolenda in praedestinatione distinctio est, praeordinationis divinae ab eius effectu, seu executione illius ordinis.

2. — **Errores.** — Qua in re duo e diametro oppositi errores inveniuntur, quorum alter ab executione ordinis divinae praedestinationis quamlibet causae secundae cooperationem excludit, alter vero hanc cooperationem ita admittit, ut propterea mutabilem ponat divinam praeordinationem.

α) Revera, aliqui attendentes ad certitudinem divinae praedestinationis, posuerunt superfluas esse orationes vel quidquid aliud fiat ad salutem aeternam consequendam, aientes praedestinatos finem semper consequi, reprobos vero nunquam, quidquid faciant aut non faciant: quam fuisse *praedestinatianorum* et *calvinistarum* doctrinam superius diximus [1]. — Quae tamen sententia erroris arguitur omnibus illis admonitionibus, quibus Sacra Scriptura nos hortatur ut orationi et caeteris operibus bonis impensius insistamus.

β) Alii e contra, inter quos recensentur nonnulli *Aegyptii*, statuerunt per orationes mutari ipsam divinae praedestinationis ordinationem, quam quidem fatum appellabant, ponentes illam orationibus et specialibus sacrificiis posse impediri. — Sed contra hunc errorem de facili animadvertitur, Dei praedestinationem esse aeternam, preces vero et quaecumque alia opera ab hominibus facta esse temporalia: unde cum nullum

1. Art. 5, n. 18.

aeternum possit ab aliquo temporali mutari, hinc contra rationem est quod praedestinatio, quantum ad ipsam praeordinationem, precibus sanctorum adiuvetur [1]. Unde dicitur [2]: *Porro, triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur; neque enim homo est ut agat poenitentiam;* et rursum [3]: *Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei.* Hisce igitur exclusis, pronum est ut statuatur sequens

3. — PROP. — α) **Praedestinatio, quantum ad ipsam praeordinationem divinam, nullo modo iuvatur precibus sanctorum,** β) **sed solum quantum ad effectum illius.**

1ª Pars abunde constat ex dictis, maxime cum de ratione praedestinationis sit esse omnino immutabilem; unde dicitur [4]: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius.*

4. — **Prob. 2ª Pars.** — Sicut Deus, per providentiam, non subtrahit causas secundas, sed potius ita providet effectus, ut etiam ordinem causarum secundarum suae providentiae subiiciat, ita cum praedestinatio sit pars providentiae, ad illam spectat nedum causas secundas non subtrahere, sed etiam ita providere effectum supernaturalem praedestinationis, id est salutem hominum, ut etiam sub illo ordine cadat quidquid hominem promovet in salutem, scilicet vel orationes propriae aut aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quo quis non consequitur effectum praedestinationis.

5. — **Exponitur.** – Re quidem vera, Deus quodammodo dici potest adiuvari per nos, in quantum exequimur eius ordinationem, iuxta illud [5]: *Dei enim sumus adiutores;* quod minime est propter divinae virtutis defectum, sed quia Deus causis mediis utitur, ut scilicet ordinis pulchritudo in rebus servetur, et ut etiam causalitatis dignitas creaturis non denegetur [6]: *unde*, concludit Angelicus, *praedestinatis conan-*

1. Ad 1ᵘᵐ. — 2. 1 Reg., XV, 29. — 3. Rom., XI, 29. — 4. 2 Tim., II, 19. — 5. 1 Cor., III, 9. — 6. Ad 2ᵐ.

dum est, ad bene operandum et orandum; quia per huiusmodi, praedestinationis effectus certitudinaliter impletur.

Sane, quamquam Deus plura non petentibus donet, tamen plura sunt quae se non daturum esse statuit, nisi per orationes, qualis fuit conversio S. Pauli, de qua ait Augustinus [1]: *Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum hodie non haberet;* qui rursus ait [2]: *Orat* (Ecclesia) *ut increduli credant. Deus ergo eos convertit ad fidem; orat ut credentes perseverent, Deus ergo donat perseverantiam usque ad finem.* Sic etiam ortum alicuius praedestinati aliqui sancti precibus obtinuere, sicut Isaac oratione consequutus fuisse traditur ortum Iacob patriarchae [3], et communiter tenetur Beatissimae Virginis ortum sanctorum eius parentum precibus fuisse impetratum [4]: sed et Dominus noster pro electis, quos tamen optime sciebat de manu Patris nunquam esse rapiendos, enixe deprecatus in Scripturis exhibetur.

6. — **Solvitur difficultas.** — Quapropter, proposito, contra praedestinationis infallibilitatem, huiusmodi dilemmate: aut sum praedestinatus, aut non: si non sum praedestinatus, opera mea non valebunt facere ut praedestiner, et sic supervacanea sunt; si autem sum praedestinatus, hoc est ex gratuita Dei voluntate, quae nulla creaturae operatione frustrari potest, et sic pariter inutilia sunt bona opera, — *responderi* debet *negando consequens*: nam si praedestinatus sum, hoc non est absque meis meritis, utique praedestinationis gratiâ complendis; si autem non sum praedestinatus, hoc non est nisi propter demerita quibus Deus praevidit me gravandum: unde potius consequentia est [5]: *Magis satagite, ut per bona opera, certam vestram vocationem et electio-*

1. Serm. VI, n. 5. Inter opp. Append. t. V, p. 358. Est sermo CCXV in serie. — 2. L. DE DONO PERSEV., c. 7. n. 15, t. X, p. 828. — 3. GEN., XXV. — 4. Sic etiam historia testatur sancti Philippi Benitii, quinti Generalis Servorum B. M. V. ortum a parentibus eius, beatis Iacobo et Albaverde impetratum fuisse, quod etiam de pluribus aliis sanctis legitur, verbi gratia, de sanctis Andrea Corsinio, Ioanne a S. Facundo, etc. — 5. 2 PET., I, 10.

nem faciatis. Caeterum, ut notat Al. Ad. Paquet[1], aliud non est huiusmodi dilemma, nisi tentatio diaboli, in quem hoc modo retorqueri potest : si sum praedestinatus, quidquid feceris, salvabor ; si non sum, cur me tentas ?

7. — **Scholion.** — Attamen ex hoc quod hominum praedestinatio sanctorum precibus adiuvatur, minime concludi debet eamdem et per creaturas impediri posse : nam causae secundae ordinem causae primae universalis ita exequuntur, ut illum impedire non possint, cum ab illo ordine egredi omnino non valeant[2].

1. De Deo Uno et Trino, p. 385. — 2. Ad 3m. Veritatem hic expositam ita compendio tradit Dionysius Cartusianus (In l. I Sent., Dist. XLI, Quaest. III. Opp. t. XX, Tornaci, 1902, p. 550) : *Loquendo de praedestinatione quantum ad eius effectum et executionem, iuvatur precibus meritisque sanctorum ac devotorum : non quod preces et merita colentium Deum mutent providentiam Dei aut eius propositum, sed quia Deus ita praeordinavit, ut per talia aut talia media fiant et obtineantur quae ipse dare ac adimplere decrevit, sicut ostendit Gregorius, tractans illud in Genesi* (XXV, 21) : Deprecatus est Isaac Dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis ; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccae. *Et tamen Dominus praeordinavit ipsum electum Iacob nasciturum ex Rebecca, cuius personae ac posteritati benediceret, atque ex semine eius faceret Christum nasci. Sic et Christus in Evangelio legitur Deum Patrem orasse pro sui corporis glorificatione, et pro electorum non pro reproborum salvatione ; quae tamen certissime noverat ex divina praeordinatione implenda :* Pater, *inquiens,* clarifica Filium tuum (Io., XVII, 1) ; *et item* (Ibid., vers. 9) : Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi de mundo, quia tui sunt.

QUAESTIO UNDECIMA

(XXIV)

DE LIBRO VITAE

PROLOGUS

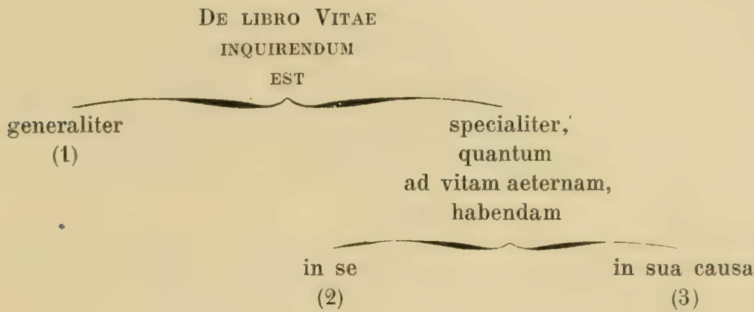
1. — **Liber vitae in Sacra Scriptura.** — Ex divinarum Scripturarum auctoritate, accipimus esse quemdam librum, arcanum, ineffabilem, de quo sermo est potissime in Apocalypsi [1]: *Et vidi in dextera sedentis super thronum librum scriptum intus et foris, signatum sigillis septem. Et vidi angelum fortem praedicantem voce magna: Quis est dignus aperire librum et solvere signacula eius? Et nemo poterat, neque in caelo neque in terra, neque subtus terram, aperire librum neque aspicere illum... Ecce vicit leo de tribu Iuda, radix David, aperire librum, et solvere septem signacula eius... Et venit et accepit de dextera sedentis in throno librum.* Pariter in Exodo [2]: *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo;* et apud Danielem [3]: *Et in tempore illo salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro.*

Ex hisce omnibus patet librum vitae aliud non esse, nisi quamdam conscriptionem seu notitiam electorum ad vitam aeternam. Quia igitur praedestinatio proprie est ratio ordinis electorum ad vitam aeternam, hinc quaestioni de praedestinatione subnecti logico processu debet quaestio de libro vitae.

2. — **Quaestionis divisio.** – Quod quidem non ea intentione fit, ut proprie sciatur de libro vitae *an sit*, sed potius,

1. C. V, 1, seqq. — 2. C. XXXII, 33. — 3. C. XII, 1.

comparatione instituta inter illum et praedestinationem, vult determinari *quid sit*, primo quidem generica quadam ratione (1), secundo vero specialiter (2-3), scilicet, per respectum ad vitam aeternam habendam, aut in seipsa (2), aut tantummodo in causa quae naturaliter ad vitam aeternam ordinatur, videlicet in gratia (3).



Hinc quaeruntur tria:
Primo. Quid sit liber vitae.
Secundo. Cuius vitae sit liber.
Tertio. Utrum aliquis possit deleri de libro vitae.

ARTICULUS I. — *Utrum liber vitae sit idem quod praedestinatio.*

1. — **Articuli ratio.** — Ex interiori corticis parte quae ligno adhaeret, ad quam significandam nomen *liber* [1] originarie fuit usurpatum, aliis inventis chartarum generibus, transumptum est ad significandum id quod ex pluribus concinnatum est chartis, ex quacumque materia confectis, in quibus aliquid conscriptum reperitur ad succurrendum memoriae.

Triplici autem ratione aliquid in aliquo libro conscribi solet: *uno* modo, ut retineantur nomina eorum qui ad aliquod speciale officium eliguntur, quasi in quodam catalogo redacti; *secundo*, ut ibi tradantur documenta scientiarum vel

1. Ab eolico λέπος, ε in *i*, et π in *b* veteri more conversis, derivatur hoc nomen.

artium; *tertio*, ut custodiantur res gestae vel actae quocumque modo. Sic liber militiae aliquando nuncupatur ille in quo conscribuntur electi ad militiam, qui propterea *conscripti* vocantur; quandoque vero ille in quo traduntur artis militaris documenta; quandoque autem illud volumen in quo facta militum recitantur. Similiter penes populum romanum erat et catalogus vel liber, in quo conscribebantur senatorum nomina, qui ideo patres conscripti dicebantur; sed et aderant libri in quibus comitiorum agendorum rationes descriptae manebant, necnon annales, aut fastorum libri custodiebantur, in quibus populi romani gesta belli pacisque scripto consignabat pontifex maximus.

Porro, absurdum esset in Deo librum cogitare materiali et proprio quodam sensu; unde metaphorice tantum accipitur, secundum quod aliquid dicitur conscriptum in intellectu alicuius, quod firmiter ille in memoria retinet, secundum id quod in libro Proverbiorum legitur, in quo cum dictum fuerat [1]: *Ne obliviscaris legis meae, et praecepta mea cor tuum custodiat*, paucis interiectis, additur: *Describe illa in tabulis cordis tui.*

2. — **Liber vitae.** — Quocirca, cum praedestinati eligantur a Deo ad habendam vitam aeternam, et sint aliqua quibus electi in aeternam vitam ducuntur, quasi vitae documenta, necnon aliqua quae ad vitam aeternam, ad instar quorumdam factorum pertinent, ideo liber iste tribus modis potest accipi; *primo*, pro eo in quo conscribuntur electi ad vitam; *secundo*, pro eo in quo traditur modus perveniendi ad vitam, quo sensu Vetus et Novum Testamentum dicuntur liber vitae; *tertio*, pro eo in quo scribuntur facta et gesta eorum qui in vitam aeternam tendunt, quo modo in extremo iudicii die unicuique facta propria pandentur [2].

1. Cap, III, 3. — 2. Ad 1m. Sic quippe legitur in sequentia *Dies irae*:

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus iudicetur.

3. — Definitiones. — Igitur, secundum hanc diversitatem acceptionum, liber vitae diversas definitiones accipit.

α) Nam, secundum quod est id in quo scribuntur electi ad vitam aeternam, liber iste est *ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos praedestinasse ad vitam aeternam.* — Revera, sicut scriptura libri est signum eorum quae fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui perducendi sunt ad vitam aeternam, secundum illud [1]: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: novit Dominus qui sunt eius.* Ex quo apparet librum vitae, hoc modo acceptum, esse idem re cum divina praedestinatione, sicut habetur in Glossa [2]: *Liber iste est notitia Dei, qua praedestinavit ad vitam quos praescivit.* Est tamen inter utrumque rationis distinctio, quia liber vitae, ut ex hac auctoritate apparet, addit super praedestinationem notitiam ex parte Dei [3].

Porro liber vitae, quum modo sit hominibus clausus, nemo enim nunc scit qui sint ad vitam aeternam praedestinati, palam fiet omnibus in ultimo iudicio; unde dicitur [4]: *Et alius liber apertus est, qui est vitae... et qui non inventus est in libro vitae scriptus, missus est in stagnum ignis.* Pariter de caelesti Hierusalem dicitur [5]: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum,... nisi qui scripti sunt in libro vitae Agni.*

β) Quod liber iste dicatur etiam id quod pertinet ad modum perveniendi ad vitam aeternam, patet ex auctoritate Glossae interlinearis quae, commentans illud Ecclesiastici [6]: *Haec omnia liber vitae,* ait: *Id est Novum et Vetus Testamentum* [7]. Unde et de Sapientiae eloquiis dicitur [8]: *Vita enim sunt invenientibus ea* (eloquia divina), et iterum [9]: *Hic liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum; omnes qui tenent eam pervenient ad vitam.*

γ) Denique, quod liber vitae vocetur illud quoque quod spectat ad facta et gesta praedestinatorum, constat auctoritate Augu-

1. 2 Tim., II, 19. — 2. Super illud Psal. LVIII, 29: *Deleantur de libro viventium.* — 3. Ad 4m. — 4. Apoc., XX, 12, 15. — 5. Ibid., XXI, 27. — 6. C. XXIV, 32. — 7. Ad 1m. — 8. Prov., IV, 22. — 9. Baruch, IV, 1.

stini, qui ait [1] quod liber iste est *quaedam vis divina, qua fiet ut cuique opera sua vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur* [2].

4. — * **Scholion.** — Ex eo quod liber vitae ad praedestinationem pertinet, perperam quis concluderet debere etiam esse *librum mortis* pro iis quae ad reprobationem spectant; nam illi quidem qui eliguntur conscribi consueverunt, non autem illi qui repudiantur: unde liber mortis non respondet reprobationi, sicut respondet praedestinationi liber vitae; sed reprobi censentur in terra conscribi [3]: *Recedentes a te in terra scribentur* [4].

ARTICULUS II. — *Utrum liber vitae sit solum respectu vitae gloriae praedestinatorum.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum ex praecedenti articulo iam constet librum vitae esse eamdem rem, sub diverso tamen respectu ac praedestinationem, dicique relate ad electionem quorumdam prae aliis, cum vero electio secundum distinctos effectus possit esse vel ad gloriam vel ad gratiam, hinc nunc quaeritur quorumnam dici debeat esse liber vitae, utrum scilicet tantummodo praedestinatorum, et quidem formaliter ad vitam aeternam, an etiam eorum qui aliquando solam gratiae vitam habent: et hic quidem est sensus praemissi tituli.

Ad quod solvendum advertatur quod, cum liber vitae importet, ut dictum est articulo praecedenti, notitiam, seu conscriptionem quamdam electorum ad vitam, eligatur autem aliquis ad aliquid quod habet rationem finis, et quod sibi secundum suam naturam non competit, hinc liber vitae non dicitur, nisi respectu illius vitae quae habet rationem finis, et quae conscripto in hoc libro non competit secundum suam naturam.

1. L. XX DE CIV. DEI, cap. 14, t. VII, p. 579. — 2. Ad 2m. — 3. IER., XVII, 13. — 4. Ad 3m.

2. – PROP. I. — **Proprie et simpliciter liber vitae respicit vitam gloriae praedestinatorum.**

Prob. Liber vitae dicitur respectu illius vitae quae habeat rationem finis, conscripto in illo libro secundum suam naturam non competentis. Atqui sola vita gloriae est quae habet rationem finis, qui est supra naturam hominis existens. Ergo proprie liber vitae respicit vitam gloriae. —*Minor* ex hucusque dictis resultat, *maior* autem exemplo clarescit : non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quod armetur, sed ad hoc quod pugnet : hoc enim est proprium officium et finis ad quem militia ordinatur ; et quamquam pugnare non excedat vires naturales, tamen, ut advertit Caietanus [1], non ex natura aliquis sortitur quod ad hanc rempublicam tutandam pugnet, sed ex alio principio, nempe a gubernante rempublicam.

3. — * **Corollaria.** — I. Ex his sequitur quod licet vita, etiam prout est vita gloriae, Deo maxime competat, imo per hanc vitam Deus cognoscat omnem aliam vitam, tamen liber vitae non dicitur respectu vitae divinae, quia vita divina est Deo naturalis, unde est in Deo sine electione, quam tamen electionem importat ratio libri : unde notitia vitae divinae apud Deum liber vitae dici minime debet [2].

II. Sed nec notitia vitae naturae creaturarum liber vitae dicitur, cum respectu illius non sit electio, quia vita ista naturalis unicuique secundum suam naturam competit [3].

4. — PROP. II. — **Respectu vitae gratiae non ponitur liber vitae simpliciter, sed tantum secundum quid.**

Prob. Ratio huius est quia, licet aliqui eligantur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriae, ut patet per illud [4] : *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est*, tamen cum vita gratiae non habeat rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem, ideoque ad vitam gratiae aliquis non dicatur simpliciter eligi, nisi in quantum vita gratiae ordinatur ad

1. Hoc loco. — 2. Ad 1m. — 3. Ad 2m. — 4. Io., VI, 71.

gloriam, hinc qui gratia donantur. gloriam non habituri, non dicuntur esse simpliciter electi, sed tantummodo secundum quid, et consequenter non dicuntur simpliciter scripti in libro vitae, sed tantummodo secundum quid, eo pacto qua in ordinatione et notitia divina existit quod aliquem ordinem ad vitam aeternam sint habituri, scilicet secundum gratiae participationem [1]. — Addatur quod, cum isti non sint simpliciter praedestinati, praedestinatio enim non respicit vitam gratiae, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam, liber vitae autem simpliciter sit notitia praedestinationis, ideo stat quod habentes solam gratiam simpliciter non reperiuntur scripti in libro vitae.

5. — * **Scholion.** — Homines ergo triplici modo se habent ad librum vitae: aliqui *simpliciter* in isto libro scripti sunt, aliqui autem tantummodo *secundum quid* scripti sunt, simpliciter vero non sunt scripti, aliqui demum *nullatenus* scripti sunt, et sunt illi qui aut nunquam ad fidem accesserunt, aut fidem habentes nunquam gratiam habuerunt, sicut sunt qui ficte ad baptismum accedunt; ad hoc enim ut quis in libro vitae aliquo modo conscribatur, non sufficit potentia valde remota, qualis habetur in homine secundum sua naturalia, iuxta illud S. Augustini [2]: *Posse habere charitatem naturae est hominum.*

ARTICULUS III. — *Utrum aliquis deleatur de libro vitae.*

1. — **Ratio articuli.** — Ex doctrina sub fine articuli praecedentis tradita, nempe de electis simpliciter, id est ad gloriam aeternam, et de electis secundum quid, id est ad solam gratiam, argumentum depromitur ad solvendum praesens problema, quod proponitur propter illud quod dicitur in Psalmo [3]: *Deleantur de libro viventium.*

1. Ad 3m. — 2. L. DE PRAED. SS., c. 5, n. 10, t. X, p. 797. — 3. LXVIII. 29.

2. — PROP. — **Illi qui sunt simpliciter scripti in libro vitae non possunt de isto libro deleri, sed tantum qui sunt scripti secundum quid.**

Ad huius propositionis evidentiam, recolendum est, ex supradictis, quod liber vitae est conscriptio ordinatorum in vitam aeternam. At vero ad vitam aeternam quis ex duobus ordinatur : *primo*, ex praedestinatione divina, et *secundo*, ex gratia. Et quidem ordinatio divinae praedestinationis nunquam deficit, ideoque qui sunt ordinati ad habendam vitam aeternam ex praedestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitae, quia ibi sunt scripti ut habituri vitam aeternam in seipsa, et consequenter isti nunquam deleri possunt de libro vitae, quibus dicitur [1] : *Gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelis.*

Alii autem sunt ordinati ad habendam vitam aeternam ex gratia, quia quicumque gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vita aeterna. Sed haec ordinatio non semper impletur, quia interdum aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendam vitam aeternam, a qua tamen per peccatum mortale subsequens deficiunt. Et hi quidem dicuntur esse scripti in libro vitae secundum quid, non simpliciter sicut priores, cum sint ibi scripti ut habituri vitam aeternam non in seipsa, sed in sua causa, unde de libro vitae deleri possunt, iuxta illud [2] : *Qui peccaverit, delebo eum de libro meo*, non quidem per scripturae cassationem, sed per cassationem ordinationis eorumdem in vitam aeternam.

3. — **Notandum.** — Ubi cavendum est ne ista deletio referatur ad Dei notitiam, quasi nempe Deus possit aliquid praescire et postea nescire; sed referenda est ad rem scitam, quia scilicet Deus cognoscit aliquem prius ordinari in vitam aeternam, eodemque actu cognoscit illum non ordinari, cum a gratia deficiat. Unde ista deletio non arguit aliquam mutabilitatem ex parte Dei, cuius praescientia minime falli potest, ut ait S. Augustinus [3], sed tantum ex parte praescitorum,

1. Luc., X, 20. — 2. Exod., XXXII, 31. — 3. L. XX De Civ. Dei, c. 15.

qui licet, ut sunt in Deo, immutabiliter sint, cum id quod est in aliquo sit in eo per modum eius in quo est, tamen ut sunt in seipsis, mutabiles sunt; ideoque praedicta deletio non tollit quin liber vitae sit quid aeternum et immutabile [1].

4. — * **Scholia** — I. Quod dictum est in thesi, nempe neminem in libro vitae simpliciter scriptum posse de illo deleri, sed tantummodo illum qui est in libro vitae scriptum secundum quid, debet intelligi secundum rem, non vero tantummodo secundum aestimationem hominum: non enim admittenda videtur opinio dicentium deletionem de libro vitae esse accipiendam exclusive secundum hominum opinionem. Nimirum, isti contendebant aliquos dici conscriptos in libro vitae solummodo eo pacto eaque ratione, qua Sacrae Scripturae dicere solent quod aliquid fit quando innotescit; in quantum scilicet homines opinantur aliquos esse scriptos in libro vitae, quando ad praesentem iustitiam quam in eis vident, attendunt; eos autem inde deleri, quando vel in hoc vel in futuro saeculo apparet eos ab hac iustitia excidere.

Hoc autem, licet possit etiam dici, non tamen excludit quominus aliquis de libro vitae deleri dicatur *secundum rem*, et non modo secundum hominum aestimationem. Nam, dum verum quidem est quod interdum in Sacra Scriptura fieri ponitur pro innotescere, tamen, cum inter iustorum praemia recenseatur etiam expressa non deletio de libro vitae, iuxta illud [2]: *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen eius de libro vitae*, praemium autem quod sanctis repromittitur, non sit solum in hominum opinione, sed secundum rei veritatem, hinc deleri vel non deleri de libro vitae non solum ad hominum opinionem referendum est, sed etiam ad rem ipsam: quod quidem est sensus superius propositae theseos.

II. Secundum hoc, cum deletio opponatur scripturae, et eadem sit oppositorum ratio, eo modo quo quis dicitur deleri de libro vitae, potest etiam dici quod ibi de novo scri-

1. Ad 1m et 2m. — 2. Apoc., III, 5.

batur, vel secundum hominum opinionem, vel secundum quod conscriptus de novo incipit habere ordinem ad vitam aeternam per gratiam, quum et hoc sub divina notitia comprehendatur, licet non de novo [1].

III. Praetermittendus tamen non est et alius sensus praedictorum verborum Psalmi LXVIII: *Deleantur de libro viventium*, quem sensum tangit Augustinus [2]; nimirum, ut illi dicantur deleri de libro vitae, quos ingentia facinora a se patrata in sensum propriae reprobationis inducant: *Delebuntur de libro viventium*, ait iste Pater [3], *id est non ibi se esse cognoscent.* — Quod autem Moyses ait [4]: *Aut dimitte eis hanc noxam, aut si non facis. dele me de libro tuo quem scripsisti*, per piam hyperbolem dictum fuisse putandum est, ut scilicet ingens suum de populi salute desiderium significaret, quemadmodum et Paulus in excessu dixit [5], optare se *anathema esse a Christo pro fratribus suis.* Quanquam illa Moysi verba Augustinus [6] prolata velit magnae fiduciae causa, quasi ita certus esset de venia a Deo concedenda, ac certus erat de sua praedestinatione.

5. — * Tacita obiectio contra libri vitae definitionem. — Utcumque autem res se habeat, minime recedendum esse monemus a definitione libri vitae in primo articulo tradita, iuxta quam liber vitae dicebatur *conscriptio praedestinatorum*; nam, ut advertit hic Caietanus, conscriptio ordinatorum secundum praesentem iustitiam, de qua in hoc et praecedenti articulo egimus, habet se ad librum vitae, ut accidens sequens substantiam, cum ad librum vitae non spectet, nisi pro quanto qui gratiam in praesenti habent, vitam illam gloriosam aliquo modo participant, scilicet in sua causa. Hinc novissime deducta non causant mutationem in definitione antea tradita, nam illud quod est extra substantiam alicuius, in definitione illius non debet exprimi, sed postmodum logico processu infertur.

1. Ad 3m. — 2. Serm. II in Psalm. LXVIII, n. 13, t. IV, p. 708. — 3. Loc. cit. — 4. Exod. XXXII, 31, 32. — 5. Rom., IX, 3. — 6. Quaest. CXLVII sup. Exod., l. II, t. III, Pars I, p. 464.

QUAESTIO DECIMA SECUNDA

(XXV)

DE DIVINA POTENTIA

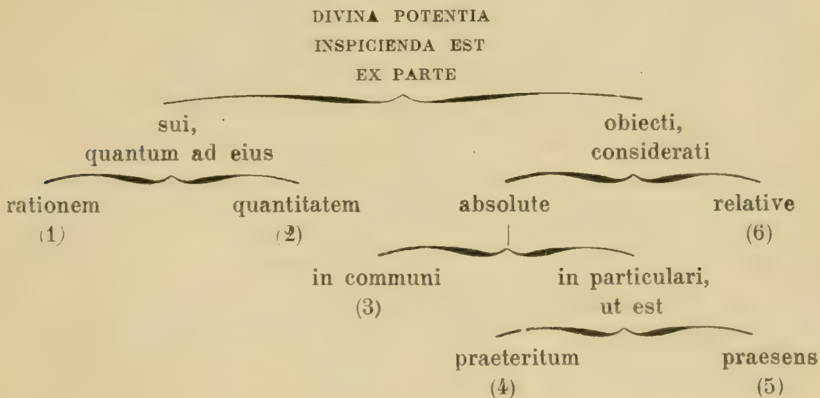
Prologus

1. — **Ratio quaestionis.** — Initio quaestionis decimae quartae, S. Thomas praemonuerat operationem quamdam esse quae in operante manet, quamdam vero quae procedit in exteriorem effectum, et prioris quidem generis esse intelligere, quod manet in intelligente, et velle quod manet in volente, illud autem quod consideratur veluti principium operationis divinae quae in effectum exteriorem procedit, esse potentiam. Hinc, absolutis iis quae ad Dei intellectum et voluntatem, sive absolute sive ex consequenti, spectant, sequitur ut de divinae potentiae natura et proprietatibus inquisitio instituatur.

2. — **Summa Dei unitas.** — Ubi primo loco hoc sedulo advertendum venit, scilicet potentiam non poni in Deo ut aliquid secundum rem distinctum a scientia et voluntate, sed ut aliquid ab utroque distinctum tantummodo penes rationis considerationem, nempe in quantum potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit. Igitur, licet ista tria una simplicissima res sint, et licet scientia et voluntas Dei sint causa rerum, non tamen divina potentia praetermitti debet, de cuius ratione est ut consideretur tanquam principium exequens, sub intellectus directione, voluntatis imperium. Quod si altior respectus divinae unitatis velit haberi, dicendum erit ipsam scientiam vel voluntatem divinam habere rationem potentiae

secundum quod utraque in Deo claudit rationem principii effectivi, ex quo ulterius apparet de potentia tractari non debuisse, nisi postquam de scientia et voluntáte actum fuerit; quia, sicut causa praecedit operationem et effectum, ita consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae [1].

3. — **Divisio quaestionis.** — Porro dupliciter divina potentia considerari potest: uno modo, ex parte sui (1-2), alio modo, ex parte obiecti (3-6). Et quidem de divina potentia considerata ex parte sui, inquiri debet tum quid sit (1), tum quanta sit (2). Obiectum autem divinae potentiae potest considerari, tum absolute (3-5), tum relative (6). Absolute quidem, sive in communi (3), sive in particulari (4-5), et quidem, aut ut est praeteritum (4), aut ut est praesens (5).



Hinc, in hac quaestione sex quaeruntur:

Primo. Utrum in Deo sit potentia.

Secundo. Utrum eius potentia sit infinita.

Tertio. Utrum sit omnipotens.

Quarto. Utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita non fuerint.

Quinto. Utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit.

Sexto. Utrum quae facit possit facere meliora.

1. Art. 1 ad 4m.

ARTICULUS I. — *Utrum in Deo sit potentia.*

1. — **Potentia activa et passiva.** — Potentia alia est activa, alia vero passiva. Potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. Cuius distinctionis formalis ratio in hoc sita est quod, cum unumquodque, secundum quod est actu perfectum, secundum hoc sit principium activum alicuius, et e contra unumquodque patiatur secundum quod est deficiens et imperfectum, hinc ad potentiam activam competit ratio principii activi, ad potentiam vero passivam ratio principii passivi.

Sed ulterius advertendum est, inter potentiam activam et passivam hoc intercedere discrimen, quod potentia activa non distinguitur contra actum, sed in eo fundatur, dum e contra potentia passiva distinguitur contra actum et in eo non fundatur; cuius differentiae ratio est, quia unumquodque agit secundum quod est actu, patitur vero secundum quod est in potentia; unde in tantum principium agendi est in aliquo, in quantum est actu; e contra, in tantum aliquid habet de principio patiendi, in quantum deficit ab actu, seu in quantum est in potentia. Quocirca ulterius dici potest quod, quanto minus est in aliquo de potentia passiva, tanto plus est in eo de potentia activa [1].

2. — PROP. — **In Deo maxime est potentia activa, et nullo modo passiva.**

Prob. Actus purus simpliciter et universaliter perfectus, nulla ratione habet potentiam passivam, sed maxime habet potentiam activam. Atqui Deus est simpliciter actus purus et universaliter perfectus. Ergo in Deo est maxime potentia activa et nullimode potentia passiva.

Quod Deus sit actus purus simpliciter et universaliter per-

1. Ad 1m.

fectus, in quo nulla imperfectio locum habere potest, ex eis quae in prima parte tractatus de Deo Uno tradita sunt, abunde constat. Quod autem actus purus simpliciter et universaliter perfectus non habeat nisi potentiam activam, et hanc quidem perfectissimo modo, ex superius dictis resultat, scilicet ex eo quod potentia activa sequitur actum et fundatur in eo.

3. — * **Confirmatur.** — Sicut se habet materia prima ad actum, ita se habet agens primum seu Deus ad potentiam quae distinguitur contra actum, seu ad potentiam passivam. Atqui materia prima, secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum seu Deus est absque omni potentia passiva [1]; quod quidem ponitur non modo contra antiquos materialistas, praesertim Davidem de Dinando, sed maxime contra modernos evolutionistas, qui volunt Deum esse *idem ac rerum naturam, et idcirco immutationibus obnoxium, Deumque reapse fieri in homine et mundo, atque omnia Deum esse et ipsissimam Dei habere substantiam; ac unam eamdemque rem esse Deum cum mundo*, etc. [2].

4. – **Auctoritates.** — Hanc Dei potentiam Sacrae Scripturae ubique celebrant. Sic Deus vocatur *magnus et potens* [3]; rursus exhibetur tanquam *accinctus potentia* [4]; sed et de ipso dicitur [5]: *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo*; pariter [6]: *Est Dominus vivus ipse in caelo potens*; immo potentia tanquam proprium Dei attributum exhibetur [7]: *Tua est Domine, magnificentia et potentia, et gloria atque victoria, et tibi laus.* Hinc Tertullianus [8]: *Non alia lege credendus est* (Deus), *quam ut omnia posse credatur.* Et S. Gregorius Nyssenus [9]: *Dei potestatis mensura* (est) *ipsa voluntas. Voluntas autem est sapientia. Sapientiae vero proprium est non ignorare quomodo unumquodque fiat. Porro cognitionem potestas sequitur. Quapropter simul et facienda cognovit, et nulla interposita*

1. Ibid. — 2. Syllabus Pii IX, § I, n. 1. — 3. Deut., X, 17. — 4. Ps. LXIV, 7. — 5. Ps. LXXXVIII, 9. — 6. 2 Mach., XV, 4. — 7. 1 Par., XXIX, 11. — 8. L. de Resurr. Carnis, C. XI. Opp. Paris., 1658. t. I, p. 484. — 9. In Hexaemeron, Paris., 1605, p. 4.

mora concurrit rerum effectrix vis, quae cognita perficeret, et sine ullo intervallo cum voluntate coniunctum opus continenter ostensum est; quandoquidem potentia voluntas est, eodemque momento prospicit, quo modo res fiant, et occasiones praebet ut cogitata sint facta. Quamobrem omnia quae in Deo sunt, ad rerum procreationem pertinentia, simul cogitantur, voluntas, sapientia, potestas, et rerum ipsarum natura.

5. — **Potentia in Deo et in creaturis.** — Porro, ad exactiorem notionem de divina potentia habendam, sedulo notandum venit aliter in Deo ac in creaturis potentiam referri ad operationem. Nam, cum in creaturis, res aliqua non per suam substantiam possit esse principium operationis, sed per facultatem a substantia distinctam, secus oporteret quod operatio creaturae esset in genere substantiae, et quod creatura semper operaretur [1], hinc aliud in ipsis ponitur substantia, aliud vero illa facultas aut potentia, quae est proximum operationis principium, aliud pariter operatio, et demum aliud ipse effectus ad operationem subsequens; unde in creaturis potentia non solum est principium effectus, sed etiam est principium operationis. At divina substantia est actus purissimus, et est ipsamet operatio Dei; unde inter divinam substantiam et operationem non ponitur potentia, sed potentia est ipsamet Dei substantia et Dei operatio.

6. — * **Corollaria.** — Ex quo iam duo deduci possunt: *primum*, quod divina potentia non est secundum rem principium operationis divinae, sicut est in creaturis, sed est tantummodo principium effectus; unde et S. Thomas caute monuerat in prooemio quaestionis XIV divinam potentiam *considerari* tanquam principium divinae operationis ad extra. — *Secundo*, non est aliquid nobilius quam potentia divina: nam actus dicitur esse nobilior potentia, quando actus est aliud a potentia ipsa; ea scilicet ratione quia forma est melior quam materia, cum

1. 1, Quaest. LXXVII, art. 1.

sit finis eius, actio autem, relate ad potentiam, rationem habet formae relate ad materiam.

Quocirca potentia divina, nobilissima manens, ponitur principium effectus solum, non operationis. Cuius rei ultimam rationem petenti haec dabitur, quia esse Dei est eius essentia: unde substantia divina actualissima est, claudens omnem perfectionem quam in creaturis ponit et potentia et potentiae operatio [1].

7. — * **Scholion.** — Attamen *ratione* tenus actionem Dei ab eius potentia distingui oportet, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis in rebus creatis sparsim invenitur, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturae. *Essentia Dei*, ait alibi S. Doctor [2], *sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia, quia potentia non intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii, ipsa enim essentia, ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae.*

Et quia potentia divina est solum principium effectus, hinc ratio potentiae proprie non salvatur respectu eorum actuum divinorum qui effectum ad extra non habent sed tantummodo manent in agente, ut sunt intelligere et velle, si tamen *absolute* inspiciantur: nam si sumantur *notionaliter*, id est, prout important processionem Verbi et Amoris, quae sunt res distinctae a dicente et ab amante, tunc per respectum ad huiusmodi actus notionales, ponitur utique potentia [3]. — Ulterius, quia potentia divina est ipsamet divina substantia, hinc non est in Deo nisi una potentia, quae tamen secundum intellectum distingui solet iuxta effectuum distinctionem, ut dicatur, verbi gratia, potentia creandi, potentia gubernandi, etc. Nec tamen exinde

1. Ad 2m et 3m. — 2. De Pot., Quaest. I, art. 1, ad 9m. — 3. Cf. Tract. n. de SS.ma Trinit., Quaest. XLI, art. 4, p. 392.

sequitur quod effectus potentiae divinae debuerint esse semper, cum isti effectus pendeant a liberae Dei voluntatis determinatione: unde tunc solum producuntur, cum est in divina sapientia et in divina voluntate ut fiant.

ARTICULUS II. — *Utrum potentia Dei sit infinita.*

1. — **Praenotanda.** — I. Infinitum aliud est potentiale, et est imperfectum, aliud vero actuale, et est perfectum. Infininitum potentiale se tenet ex parte materiae non terminatae per formam, et huiusmodi est infinitum quod quantitati congruit; infinitum vero actuale se tenet ex parte formae non terminatae per materiam, et maxime competit ei, cuius essentia est ipsummet eius esse. Porro, de infinito primo modo sumpto non est hic sermo, cum in Deo nulla sit potentialitas, nulla imperfectio; sed de infinito altero modo accepto agitur, ut sciatur utrum Dei potentia aliquo limite concludatur [1].

II. Ad ostendendum potentiam Dei esse infinitam, frustra quis recurreret ad effectum infinitum, cum in terminis repugnet esse effectum infinitum, quia ad hoc esset necesse ut essentia rei factae esset ipsum esse subsistens eius, quod solius Dei est [2]. Igitur non ex effectu immediate demonstrabitur infinita Dei potentia, sed mediate tantum, scilicet, vel ex modo effectum producendi, nempe ex creatione quae, cum sit productio rei ex nihilo, seu entis in quantum est ens, exigit potentiam infinitam, vel ex esse actuali Dei infinito, super quod fundatur potentia activa: ex quo tamen capite tantummodo nobis hic procedendum erit, quum de creatione rerum nondum sit actum.

2. — PROP. — **Necesse est quod activa potentia Dei sit infinita.**

Prob. In omnibus agentibus hoc invenitur, quod quanto

1. Ad 1m. Cf. 1, Quaest. VII, art. 1. — 2. Loc. prox. cit., ad 1m.

aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto maior est eius potentia in agendo, sicut quanto aliquid est magis calidum, tanto maiorem habet potentiam ad calefaciendum, et utique haberet potentiam infinitam ad calefaciendum, si eius calor esset infinitus. Atqui forma qua Deus agit, est ipsa divina essentia, quae, cum sit ipsum esse actu, non limitatum per aliquod recipiens, est infinita. Ergo necesse est quod activa Dei potentia sit infinita.

Quocirca legimus de Deo [1] : *Magnitudinis eius non est finis*, et rursus [2] : *Virtutem magnitudinis eius quis enarrabit?* et iterum [3]: *Subest enim tibi, cum volueris, posse;* et S. Hilarius ait quod Deus est *vivens.... et aeterna naturae viventis potestas* [4] : tale autem infinitum sit oportet.

3. — * Agens univocum et agens analogicum. — Ad pleniorem vero de divina potentia intelligentiam comparandam, praestat declarare diversum modum quo Deus et creatura se habent ad suum effectum, ut inde concludatur, ad rationem infinitae potentiae Dei non esse ut manifestet infinita. In prima quippe huius tractatus parte [5] dictum est, primum ens non posse esse agens univocum, secus deberet esse causa suiipsius, cum agens univocum in specie contineatur. Deus igitur non est agens univocum, nec cum ipso potest aliquid convenire, sive in genere, sive in specie. At vero, haec est differentia, quantum ad potentiam, inter agens univocum et agens non univocum, quod potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu, sicut potentia generativa hominis in ipsa hominis generatione tota monstratur; unde per potentiam talis agentis nihil potest fieri maius quam id quod fit, sicut per potentiam generativam aliud fieri nequit, quam hominem generari; e contra, potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione, sicut potentia solis non tota manifestatur in generatione, verbi gratia, alicuius plantae. Igitur necesse non est quod potentia Dei, in productione alicuius effectus, ita ma-

1. Ps. CXLIV, 3. — 2. Eccli., XVIII, 4. — 3. Sap., XII, 18. — 4. L. VII de Trin., Colon., 1617, p. 43. n. 24. — 5. Quaest. XIII, art. 5, n. 18, p. 515.

nifestetur, ut non possit aliquid maius facere ; immo, impossibile est, ut dictum est, istam potentiam totam sic manifestari, quia importaret contradictionem, scilicet effectum non esse factum : res enim infinita actu, praecise quia infinita est, non potest esse *facta*. Unde, quolibet dato effectu maiorem semper Deus poterit effectum producere, quin unquam exhauriatur eius potentia, aut aliquis possit terminus in eius effectibus adsignari.

Quinimmo, cum Deus nulla necessitate teneatur operandi ad extra, hinc necesse non est ut eius potentia sese explicet per productionem alicuius effectus : quod si nihil reverà produxisset, non esset frustranea dicenda illius potentia ; quia, ut ait Angelicus, *frustra est illud quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus* [1]. Stat ergo potentiam Dei non modo non sufficienter manifestari ullo eius effectu, sed nec ex quibuscumque effectibus immediate probari.

4. — * **Scholion.** — Habita prae oculis hac distinctione inter agens univocum et agens non univocum, iuvabit ulterius explicare quomodo potentia infinita Dei non tollat quin Deus moveat creaturam, spiritualem quidem per tempus, corporalem vero per locum et tempus, ut habet S. Augustinus [2] ; dum e contra, si aliquod corpus, per impossibilem hypothesim, poneretur habere potentiam infinitam, deberet movere in instanti, ut probat Aristoteles [3].

Huius differentiae ratio est, quia movens corporeum est agens univocum, cum corpus moveat aliud corpus. Atqui de ratione agentis univoci est ut tota eius potentia manifestetur in effectu ; unde tota potentia corporis moventis debet manifestari in motu. Porro, quanto potentia corporis moventis est maior, tanto velocius movet ; quocirca, si poneretur potentia alicuius corporis moventis infinita, necesse esset quod move-

1. Ad 2m. — 2. L. VIII de Gen. ad litt., cc. XX, XXII. t. III, Pars I, pp. 239, 240. — 3. L. VIII Phys., t. 79.

ret improportionabiliter citius, quod est movere in non tempore. E contra, movens incorporeum est, ut diximus, agens non univocum : unde non oportet quod tota eius virtus manifestetur in motu ita quod in non tempore moveat, maxime quia movet secundum dispositionem suae voluntatis.

Est autem impossibile motum fieri in non tempore, quia praecise tempus est *numerus motus secundum prius et posterius :* unde pariter impossibile est dari aliquod corpus quod habeat potentiam infinitam. Sed movens incorporeum movet in tempore ; et si quidem istud movens sit infinitae potentiae, poterit movere in tempore infinito ; et sic infinitati divinae potentiae adscribendum venit quod Deus potuisset ab aeterno mundum et res mutabiles in mundo contentas creare, easque usque in aeternum conservare, si ita ipsi placuisset, ut fusius ostenditur in quaestione quadragesima sexta huius partis [1].

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit omnipotens.*

1. — **Ratio articuli.** — Adserta infinitate divinae potentiae, et aliunde iam explorato quod potentia passiva Deo minime competit, unde excluditur Deum posse moveri aut pati quacumque ratione [2], sequitur ut de obiecto divinae potentiae inquiratur, quatenus velit investigari ambitus huius obiecti, determinando utrum tanta sit Dei potentia, ut omnia possibilia facere possit, quod exprimi solet per hoc quod dicitur *omnipotens.* παντοδύναμος aut παντοκράτωρ, quod etiam in symbolo exprimimus : *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Siquidem, cum potentia dicatur ad possibilia, intentio huius articuli est ut determinetur latitudo vel ambitus huius praedicati, *omnia possibilia.*

2. — **Radix difficultatis.** — Porro, Deum esse omnipotentem, apud omnes persuasum invenitur. *Non dico : da mihi*

1. Art. 2, ad 3m. Cf. Opusc. nostrum *De aeternitate mundi,* Διατριβή, Romae, 1901. — 2. Ad 1m.

christianum, da mihi iudaeum, ait S. Augustinus [1], *sed da mihi paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest.* — At non tam facile est decernere quid nomine omnipotentiae divinae veniat.

Nimirum, possibile, cuius respectu omnipotentia, ut dictum est, nominatur, uno modo dicitur relate ad *aliquam determinatam potentiam*, verbi gratia, ad potentiam hominis, alio modo *absolute*, propter ipsam terminorum habitudinem. Unde in hoc distinguitur possibile absolutum ab eo quod est possibile secundum aliquam potentiam, quod primum dicitur formaliter secundum seipsum, non vero secundum causas sive superiores, sive inferiores. Alterum vero dicitur possibile secundum causam proximam, et hoc sensu aliqua sunt possibilia Deo quae non sunt possibilia creaturae ulli, ea nempe quae immediate nata sunt fieri a Deo solo, ut creare, iustificare et huiusmodi ; aliqua vero hoc sensu possibilia creaturae dicuntur, et sunt ea quae nata sunt a creatura fieri, ut plantare vineas relate ad hominem, aut fructus producere relate ad arborem.

Quae cum ita sint, poterit optime contingere quod aliquid dicatur possibile relate ad Deum, quod tamen relate ad causam proximam impossibile maneat, sicut quod vitis hyberno tempore floreat ; et sic dicetur Deus impossibilia facere : impossibilia, inquam, sic nominata secundum causam proximam, secundum quam effectus vel contingentiam vel necessitatem habent. — Ex quibus iam dilui potest obiectio quae contra omnipotentiam divinam movetur, quasi ex hoc quod dicimus omnia esse Deo possibilia, tollatur e medio necessitas : possibile enim hic sumitur absolute, id est, secundum seipsum ; et sic potest esse quod effectus, inspecta causa proxima, habeat necessitatem, et tamen possibilis in se sit, sicut alius effectus qui, inspecta eadem causa proxima, habet contingentiam [2].

1. Serm. CCXL, alias CXXXIX de temp., t. V, Pars 1, p. 1001. — 2. Ad 4m. Cf. Tract. de Trinit., p, 396.

3. — **Falsae acceptiones omnipotentiae.** — Iamvero α) evidens est Deum non dici omnipotentem eo sensu quod omnia possit quae homini vel cuicumque naturae creatae possibilia sunt : nam ad multo plura divina potentia extenditur, quam homo vel quaecumque alia res creata facere possit. — Sed nec β) omnipotentia divina intelligenda est eo sensu quod Deus possit omnia quae sunt suae potentiae possibilia: haec enim esset circulatio aut circulus vitiosus in manifestatione omnipotentiae : non enim esset aliud nisi dicere Deum esse omnipotentem, quia potest omnia quae potest. — Insuper nec γ) bene intelligeret divinae omnipotentiae rationem qui, abutens verbis S. Augustini [1], contenderet cum Calvinistis Deum dici omnipotentem, quia *quidquid vult potest;* nam et hoc modo beati quidquid volunt possunt, cum nihil velint quod non possint facere. Poterit tamen dici Deum posse quidquid vult, dummodo per ly *vult* intelligatur *potest velle:* verum enim est Deum posse facere quidquid potest velle.

4. — **Errores.** — Porro, contra omnipotentiam divinam plures graviter errasse perhibentur. α) Primo loco veniunt illi philosophi *qui*, ut ait S. Thomas [2], *posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset, et quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet, de quibus dicitur* [3] : QUASI NIHIL POSSIT OMNIPOTENS, AESTIMABANT EUM.

β) Sed et contra eamdem Dei omnipotentiam offenderunt illi ex populo israelitico, qui ad promissam terram contendentes, non credebant Deum posse illos in deserto pascere, unde dicebant [4] : *Numquid poterit parare mensam in deserto?* Quibus Deus signum evidens suae omnipotentiae demonstravit, missis de caelo et manna et carnibus.

γ) Manichaei quoque, ut narrat S. Augustinus [5], contra

1. ENCHIR., c. 96, t. VI, p. 232. — 2. L. II C. GENT., c. 22. — 3. IOB, XXII, 17. — 4. Ps. LXXVII, 19. — 5. L. de HAER., XLVI, t. VIII, p. 14. Vide etiam S. EPIPHAN., Haeres. XLVI, ed. Colon., t. II. l. II, p. 151.

omnipotentiam Dei offenderunt, quum illum putarent haudquaquam posse malum vincere, aut absque praevia materia quidquam efficere valuisse [1], aut denique nonnisi ea posse facere, quae materia ipsi ad operandum ministraverit [2].

δ) De Petro Abaelardo (1079-1142) narrat S. Bernardus quod absurde posuerit Deum Patrem esse plenam potentiam, Deum Filium quamdam potentiam, Deum vero Spiritum Sanctum nullam existere potentiam [3].

ε) Denique graviter contra Dei omnipotentiam offendit Guillelmus Parisiensis (†1249), dum negavit Deum posse plures mundos facere, sive finiti sive infiniti ponantur [4], quod Stephanus Episcopus Parisiensis iam antea (1227) damnaverat. Contra hos omnes errores, sit

5. — PROP. — **Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute.**

Prob. Unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium, secundum rationem illius actus super quem fundatur potentia activa. Atqui actus super quem fundatur ratio divinae potentiae est esse divinum quod est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens totius esse perfectionem. Ergo potentiae activae Dei correspondet quidquid habet vel habere potest rationem entis, quod est quidquid est possibile absolute.

6. — **Explicatur argumentum.** — Ratio *maioris* desumi-

1. ENCHIR. DE FIDE, SPE ET CHARITATE, c. X, seqq., t. VI, p. 198, seqq. — 2. Cf. PETAV. L. DE ECCL. DOGM., l. V, c. 5, § 5. Dei omnipotentiam ii omnes labefactant qui cum manichaeis, ducibus MARCIONE et MANETE, duorum principiorum, boni videlicet et mali, existentiam confingunt. Hos inter, ex antiquis, recenseri debet ZOROASTER, qui duorum principiorum originem tempori infinito attribuit. Manichaeis, quorum peste nulla aetas vacua fuit, consentiunt hodierni Satanae cultores, quos vesanum impii poetae CARDUCCI somnium delectat, de zabulo cum Deo bello contendente. — 3. EP. CXC, seu Tract. de Error. Abaelardi, c. III, n. 6. Venet., 1726. t. II, p. 654. Scite PETAVIUS (loco cit., c. 6, § 10) ABAELARDUM reprehendit, quod ex hoc quod Deus nequit facere nisi id quod convenit suae perfectioni, et ab hoc faciendo ne abstinere se quidem potest, concluserit illum aliud facere haudquaquam posse, nisi id quod actu facit: quo certe non solum potentiae, sed etiam libertati Dei detrahitur. — 4. L. I DE PART. UNIV., p. 1 c. 16.

tur ex hoc principio : omne agens agit sibi simile : unde oportet quod obiectum potentiae agentis correspondeat, quantum ad eius extensionem, actui in quo potentia activa fundatur, sicut obiectum proprium, ad quod refertur potentia calefactiva, est esse calefactibile. — *Minor* relinquitur ut sufficienter nota ex anteactis : notum enim esse debet quod esse divinum, utpote praehabens in se totius esse perfectionem, est esse infinitum et undequaque illimitatum. — *Consequentia* vero patet ex eo quod, cum aliquid absolute possibile vel impossibile dicatur ex habitudine terminorum, et possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere, impossibile vero, quia praedicatum subiecto repugnat, ut circulum esse quadratum aut montem esse sine valle, hinc nonnisi illud quod non habet rationem entis, seu quod est non ens, contradictionem scilicet in terminis importans, impossibile absolute dicendum est, eo quod implicat in se esse et non esse simul.

Igitur, Dei potentia se extendit in omne illud quod est possibile absolutum, et ab obiecto huius omnipotentiae non excluditur nisi illud quod nequit habere rationem possibilis seu quod est contradictionem involvens. Et propter hoc convenientius dicitur quod illud fieri non valeat, quam quod Deus illud facere non possit : non enim est impossibile fieri primo et per se propter aliquam in divina potentia limitationem, sed propter ipsam rei impossibilitatem, cum ne ab aliquo quidem intellectu cogitari contradictorium possit.

7. — **Auctoritates**. — Haec autem veritas ubique in S. Scriptura resonatur. Sic dicitur [1] : *Domine, rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati*. Huc facit quod de divinis operibus legitur [2] : *In verbo eius stetit aqua sicut congeries, et in sermone oris illius sicut exceptoria aquarum, quoniam in praecepto ipsius placor fit* (εὐδοκία, *benevolentia*), *et non est minoratio in salute ipsius*. Et iterum [3] : *Qui sedet super gyrum*

1. Esth., XIII, 9. — 2. Eccli., XXXIX, 22, 23. — 3. Is., XL, 22-26.

terrae, et habitatores eius sunt quasi locustae; qui extendit velut nihilum caelos, et expandit eos sicut tabernaculum ad inhabitandum; qui dat secretorum scrutatores, quasi non sint, iudices terrae velut inane fecit. Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec: qui educit in numero militiam eorum, et omnes ex nomine vocat; prae multitudine fortitudinis et roboris virtutisque eius, neque unum reliquum fuit.

Sed potissimus locus est apud S. Lucam, ubi Virgini sciscitanti quomodo Christum, salva virginitate, paritura foret, angelus respondit[1]: *Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα, ubi nomen ῥῆμα stat pro *re*, secundum quod dicitur[2]: *Videamus hoc verbum quod factum est*; nec tamen his verbis vult innui Deum posse contradictoria facere; nam quae contradictionem implicant, verba non sunt, cum ea ne ab intellectu quidem concipi possint, nec sint definitae res quae fieri valeant. Quocirca Paulus, attendens ad hoc quod Deus possibilia potest facere ea quae creaturis impossibilia sunt, vocat stultam huius mundi sapientiam, dicens[3]: *Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi;* quem in locum Glossa[4] ait: *Sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat.*

Ex quibus sequitur rite Deum vocari *omnipotentem*, iuxta illud[5]: *Ego Deus omnipotens, ambula coram me, et esto perfectus;* et rursus[6]: *Omnipotens nomen eius*; solius quippe Dei est quaecumque vult facere posse. Exinde mos invaluit penes aliquos populos ut Deus vix nominetur sine *omnipotentis* appellatione; sic, verbi gratia, penes anglos dicitur: *Almighty God*, quasi ipse solus sit omnipotens. — Nec facit difficultatem quod legitur[7]: *Omnia possibilia sunt credenti*: intelligendum enim hoc est, non de possibili secundum potentiam credentis, sed secundum misericordiam Dei, credenti concedentis quae ille sincera fide postulaverit.

1. C. I, Vers. 37. — 2. Ibid. II, 15. *ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός* — 3. I Cor., I, 20. — 4. S. Ambrosii. — 5. Gen., XVII, 1. — 6. Ex., XV, 3. — 7. Marc., IX, 22.

Patres quoque hoc Dei attributum haud semel celebrant. Unus sit pro omnibus S. Augustinus, qui ait [1] : *Omnipotens est* (Deus) *ad facienda maiora et minora. Omnipotens est ad facienda caelestia et terrestria... Magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo, omnipotens est ad facienda omnia quae facere voluerit.* Pariter [2] : *Potestas Dei non minuitur, cum dicitur mori fallique non posse. Sic enim hoc non potest, ut potius, si posset, minoris esset utique potestatis. Recte quippe omnipotens dicitur, qui tamen mori et falli non potest. Dicitur enim omnipotens faciendo quod vult, non patiendo quod non vult.* Denique [3]: *Neque ob aliud* (Deus) *veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.*

Quapropter, concludendum est verbis Symboli vulgo dicti athanasiani : *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus : et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens ;* quod in Concilio Vaticano repetitur [4] : *Deus bonitate sua, et omnipotenti virtute... utramque de nihilo condidit creaturam.*

8. — * **Scholion.** — Cum tanta sit Dei potentia, sedulo tamen cavendum est ne talis fingatur Deus noster, ut more falsorum deorum malum quoque facere possit. Sane, cum peccare sit deficere a perfecta actione, consequenter posse peccare est posse deficere in agendo, quod profecto repugnat omnipotentiae, de cuius conceptu est ut omnis defectus in agendo arceatur. Quocirca omnino impossibile est Deum ullimode peccatum patrare, nam *fidelis permanet, negare seipsum non potest*, ut ait S. Paulus [5].

Quod vero Aristoteles dicit [6] *Deum posse et studiosum prava agere*, non ita est intelligendum quasi ille reputaverit Deum posse malum culpae patrare, cum tam alte fuerit philosophorum principi insita de divinitate existimatio ; sed

1. Serm. 213, alias de tempore 119, n. 1, t. V, P. I, p. 939. — 2. L. V de Civ. Dei, c. 10, t. VII, p. 125. — 3. Enchir., c. 96, t. VI, p. 232. — 4. Sess. III, c. 1. — 5. 2 Tim., II, 13. — 6. L. IV Topic., c. 3.

α) aut hoc verbum intelligendum est sub conditione, nempe: Deus posset mala agere si vellet, vel melius si velle posset; quae conditionalis propositio vera est, licet tum antecedens tum consequens sint impossibilia, sicut vera est haec conditionalis: si homo est asinus, habet quatuor pedes; β) aut intelligendum est quod Deus potest aliqua agere quae nunc prava videntur, quae tamen si ageret, bona essent; γ) aut denique verba ista accipi possunt, quasi dicta secundum communem paganorum opinionem, qui consueverunt aliquos homines, propter specialia gesta, in deos transferre, et tanquam omnium vitiorum, flagitiorum, et turpitudinum typos proponere[1].

9. — * **Quaestio.** — *Quanam ratione Ecclesia canit* [2]: DEUS QUI OMNIPOTENTIAM TUAM PARCENDO MAXIME ET MISERANDO MANIFESTAS?

Resp. Triplici de causa. — ***Primo***, quia per Dei misericordiam peccata hominibus remittuntur: atqui omnipotens ille sit oportet, qui peccata libere remittit; ut enim peccata quis possit condonare, requiritur ut summa potestate gaudeat; non enim potest peccata condonare, qualiacumque sint, nisi ille qui lege alicuius superioris obstrictus minime tenetur[3]. — ***Secundo***, ratione termini ad quem per Dei misericordiam homines perducuntur, qui terminus est participatio boni infiniti, ad quam communicandam potentia infinita requiritur; unde dicitur quod requiritur infinita potentia tum ad inducendam unionem rei creatae cum Deo immediate, sive in esse intelligibili ut in visione beatifica, sive in esse hypostasis ut in mysterio Incarnationis. — ***Tertio***, ratione fundamenti omnium divinorum operum: nam cum Deus omnes res e nihilo eduxerit, et impossibile sit inveniri in aliqua re praevium aliquod debitum, hinc fundamentum omnium divinorum operum est effectus divinae misericordiae; ad divinam autem ***omnipotentiam*** spectat ut potissime manifestetur in eo quod pertinet ad primam omnium bonorum institutionem [4].

1. Ad 2m. — 2. In Collecta Dominicae X post Pentecosten. — 3. Cf. MARC., II, 7. — 4. Ad 3m. Cf. quae superius dicta sunt, Quaest. XXI, art. 4.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus possit facere quod praeterita non fuerint.*

1. — **Praenotandum.** — Cum iam ex praecedentis articuli doctrina constet omne ens ita subiici divinae potentiae, ut Deus possit facere quidquid contradictionem non importat, huc revocabitur tota praesens quaestio, ut sciatur utrum praeteritum non fuisse, contradictionem implicet.

Ad cuius rei evidentiam, sciendum est praeteritum posse dupliciter considerari: uno modo, *materialiter*, seu pro re quae dicitur praeterita; alio modo, *formaliter*, nempe secundum quod consideratur sub ipsamet praeteriti ratione: sic, verbi gratia, in hoc praeterito: *Petrus cucurrit*, cursus Petri est veluti materiale, ratio autem praeteriti veluti formale [1].

2. — PROP. — **Deus non potest facere ut praeterita, formaliter ut praeterita sunt, non fuerint.**

Prob. Illud quod contradictionem importat, sub Dei omnipotentia non cadit, seu Deus illud non potest facere, quia scilicet huiusmodi nequit fieri. Atqui praeterita non fuisse, ut sic formaliter praeterita sunt, contradictionem implicat. Ergo Deus non potest facere ut praeterita, formaliter ut praeterita sunt, non fuerint, hac videlicet ratione, quia ea fieri nequeunt.

Maior patet ex dictis articulo praecedenti. *Minor* vero primo elucescit ex comparatione praeteriti cum praesenti. Sicut contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet et non sedet, ita contradictionem implicat dicere quod sederit et non sederit. Atqui dicere quod Socrates sederit est dicere quod sit praeteritum; dicere autem quod non sederit est dicere quod non sit praeteritum, seu quod non fuerit. Quocirca recte concluditur quod praeterita non fuisse minime subiacet divinae potentiae.

1. Ad 1m.

3. — * **Scholion.** — Haec conclusio magis elucescet, si comparetur haec propositio : *Deus potest facere quod praeterita non fuerint*, cum hac altera : *Deus potest mortuum resuscitare.* Et quidem utrumque, scilicet *praeterita non fuisse* et *mortuum resuscitare* est impossibile, sed diversimode. Nam, mortuum resuscitare est impossibile, non secundum omnem potentiam, sed tantum secundum aliquam potentiam, scilicet secundum potentiam naturalem proximam ; nam secundum potentiam eius cui omnia subiacent, impossibile non est, cum contradictionem non involvat mortuum rursus vita donari. E contra, praeteritum non fuisse, simpliciter acceptum et formaliter, id est, secundum quod praeteritum est, contradictionem implicat in terminis, ideoque absolute impossibile simpliciter dicendum est.

Ubi, ut apparet, sermo est de praeterito secundum formalem praeteriti rationem, quod per se et absolute est impossibile non fuisse. Si enim consideretur praeteritum secundum ipsam rem praeteritam, cui intelligitur accidere ratio praeteriti, sicut accidit cursui Socratis quod fuerit praeteritus, tunc hoc sensu praeteritum non fuisse est impossibile per accidens ; nam accidit esse impossibile quod Socrates non cucurrerit, ex eo quod cursus iam praeteriit [1].

4. — **Auctoritates.** — Hisce cohaerenter scribit S. Augustinus [2] : *Quisquis itaque dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere: Si omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint.* Similiter S. Anselmus ait [3] : *Cum Deus facit aliquid postquam factum est, iam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse.* Celebre etiam est Aristotelis dictum, quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quae sunt facta* [4].

Huc quoque faciunt verba quae habet S. Hieronymus [5] : *Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post*

1. Ad 1m. — 2. L. XXVI CONTRA FAUST., c. 5, t, VIII, p. 436. — 3. L. II CUR DEUS HOMO., c. 17. — 4. L. VI ETHIC., c. II, n. 6. — 5. EP. XXII. ED. VENET., 1766. t. I, p. 91. n. 5.

ruinam. Quae tamen auctoritas non est ita extendenda, quasi Deus non possit virginem corruptam redintegrare, tam mentis quam corporis corruptionem auferendo. Revera, cum Deus nequeat facere ut id quod praeteritum est non fuerit, ut dictum est, ideo a corrupta virgine removere Deus nequit praeteritam corruptionem, licet quamcumque corruptionem, sive in corpore, sive in mente, auferre valeat: cui rei simile quid habetur in charitatis restauratione: siquidem Deus nequit facere quin peccator aliquando peccaverit, et sic charitatem amiserit, quamquam abundantia suae gratiae utique facere valeat nedum ut amissa charitas in eo reparetur, verum etiam ut abundantior sit postea quam antea [1]. — Possunt tamen praedicta Hieronymi verba hunc alium sensum habere, nempe Deum non posse virginem corruptam suscitare quantum ad specialem aureolam, quae iis qui virgines iugiter permansuri sunt, repromittitur.

5. — * **Quaestio.** — *Utrum Deus possit semper facere id quod aliquando potuit?*

Responsio danda est cum distinctione: nam, si attendatur immutabilitas divinae potentiae, affirmative respondendum est, cum Dei potentia, quae est eius essentia, minui ullimode non valeat; si autem attendatur ad conditionem obiecti divinae potentiae, quae conditio est ratio praeteriti in obiecto, tunc negative omnino respondendum est. — Nam, licet Deus, quantum ad perfectionem divinae potentiae attinet, omnia possit, tamen ea quae a ratione possibilium deficiunt, divinae potentiae minime subduntur: qualia sunt ea quae, dum erant fienda, possibilium rationem habuerunt, dum autem sunt iam facta, deficiunt a ratione mere possibilium [2]. Quod S. Doctor ita exponit [3]: *Quod aliquis non possit quidquid potuit, potest contingere ex duobus: vel quia amittit aliquam potentiam quam habebat, et sic Deo non competit; vel ex mutatione obiecti quod amittit rationem possibilis quam prius habebat.* Unde

1. Ad 3m. — 2. Ad 2m. — 3. 1, Dist. XLIV, art. 4.

Deus potest, verbi gratia, alium mundum huic similem, hoc destructo, facere ; sed facere nequit quod istum mundum aliquando non fecerit. Attamen, cum in ista propositione : *Deus potuit aliquid facere.* praeteritum tempus non sit de materia verbi, sed ad ipsam propositionem formaliter spectet, hinc potius neganda est propositio quam concedenda.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus possit facere quae non facit.*

1. — **Sententiae.** — I. Fuit erronea quorumdam opinio, Deum agere quasi ex necessitate naturae, hac similitudine inducta, quod sicut ex actione rerum naturalium alia provenire nequeunt nisi quae actu eveniunt, sicut ex semine hominis homo, et ex semine olivae oliva, ita ex operatione divina non possunt aliae res, vel alius rerum ordo effluere, ab iis quae nunc sunt. — Contra quos de facili advertitur quod, cum Deus sit primum agens, primum vero agens nequeat esse agens ex necessitate, quia agenti ex necessitate naturae oportet ut finis determinetur ab aliquo agente per intellectum, ideo Deus non ex necessitate naturae agit, sed voluntas eius est omnium rerum causa, quae non naturaliter et ex necessitate, sed omnino libere ad has res et ad hunc ordinem producendum se determinat ; unde falso ponitur praesens rerum cursus ita a Deo productus, ut alius produci non valuerit.

II. Excluso igitur quod iste rerum ordo a Deo ex necessitate illius naturae fuerit productus, alii posuerunt divinam potentiam ad hunc cursum rerum determinatam fuisse propter ordinem sapientiae et iustitiae, citra quem Deus nihil operatur.

Quae sententia, si quidem per eam intelligi velit quod Deus nihil facit, nisi sapientia eius dirigente et mandante eius iustitia, vera est et orthodoxa ; nihil enim est in Dei potentia, quod non sit in ordine divinae sapientiae, quum potentia

Dei, quae est ipsamet eius essentia, nihil sit aliud quam eius sapientia, et divina sapientia totum posse potentiae comprehendat.

Sed si intelligatur potentiam Dei ita determinari ad hunc cursum propter ordinem sapientiae et iustitiae, ut aliud Deus agere non valeat, quasi aliud non sit in ordine sapientiae et iustitiae eius [1], tunc profecto praedicta positio erronea est, cum ordo quem divina sapientia rebus indidit et in quo iustitiae ratio consistit, non adaequet divinam sapientiam sic, ut ad hunc ordinem aut ad hunc cursum divina sapientia limitetur. Nam praesens cursus, licet quantum ad ea quae Deus condidit, bonus sit et conveniens, tamen non adeo necessario determinatus est istis rebus quae nunc sunt, ut Deus non potuerit alium cursum ordinemque eisdem imponere. Sed dato etiam quod istis rebus, quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, non tamen propterea clauderetur Dei potentia ita, ut alias res facere non posset, eisque alium imponere ordinem [2].

2. — PROP. — **Deus potest alia facere quam quae facit.**

Prob. In tantum sapientia alicuius facientis ad aliquem determinatum ordinem limitatur, in quantum finis est proportionatus rebus propter finem factis. Atqui finis rerum, qui est divina bonitas, est improportionabiliter excedens res creatas. Ergo sapientia Dei, qui res creatas produxit, ad aliquem determinatum ordinem non limitatur; et sic alius rerum cursus ab eo effluere potest, seu Deus potest alia facere quam quae facit.

3. — **Explicatur argumentum.** — Ratio *maioris* desumitur ex eo quod tota ratio ordinis, quem sapiens rebus a se factis imponit, a fine desumitur : unde sequitur quod quando finis est proportionatus rebus propter finem factis, tunc sapientia

1. Hoc sensu Wicleffus et Calvinus catholicis succensebant, quasi ponerent in Deo potentiam otiosam, qualis ea esset qua Deus posset aliquid facere praeter illud quod eius sapientiâ faciendum esse dictatur. — 2. Ad 3m.

facientis determinatur ad aliquem specialem ordinem, ita quod alium ordinem statuere non valeat. Sic cum ad scientiam acquirendam non alia via ex parte hominis reperiatur nisi diligens studium, hinc ad hunc ordinem eius sapientia ita determinari debet, ut hoc ordine praetermisso, doctus nemo fieri possit. — *Minoris* vero ratio in promptu est: non enim divina bonitas, quae est omnium rerum finis, ulli rei propter illam fiendae proportionata manet, sed est finis improportionabiliter excedens quascumque res creatas.

4. — **Auctoritates.** — Hinc dicitur[1]: *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae*; et rursus [2]: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Attamen, nec Deus de lapidibus filios Abrahae suscitavit, nec Christus rogavit, aut Pater ipsi exhibuit duodecim angelorum legiones ad repellendum iudaeorum impetum in ipsum. — Egregie quoque in libro Sapientiae [3] declaratur, quomodo potentia divina non clauditur rebus ab ipsa factis, recensitis variis tormentis, quibus hebraeos in deserto punire potuisset: *Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum ex materia invisa, immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces leones, aut novi generis ira plenas ignotas bestias, aut vaporem ignium spirantes, aut fumi odorem proferentes, aut horrendas ab oculis scintillas emittentes: multum enim valere tibi soli supererat semper, et virtuti brachii tui quis resistet?* Quocirca concludere oportet, multa utique Deum posse quae tamen non vult [4].

5. — **Potentia absoluta et potentia ordinata.** — Hic autem tradenda venit celebris et perutilis distinctio divinae potentiae in *potentiam absolutam* et *potentiam ordinatam*.

1. Matth., III, 9. — 2. Ibid., XXVI, 53. — 3. C. XI, 18, seqq. — 4. Notandum hic est non exinde reputandam esse otiosam Dei potentiam aut frustraneam quia non facit omnia quae potest: otiosus enim ille est qui ab operando se abstinet, quum tamen operari debeat, frustraneus vero qui finem proprium non assequitur: quae duo longe sunt a Deo.

Potentiam absolutam dicimus illam cui, secundum se consideratae, aliquid attribuitur ; et ad eam pertinet omne illud in quo potest salvari ratio entis; potentia autem ordinata est illa cui aliquid attribuitur secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, et ad eam spectat illud tantum quod Deus praeordinavit se facturum.

Ad cuius distinctionis intelligentiam, recolendum est discrimen quod est inter potentiam nostram, et potentiam divinam. In nobis quidem potentia aliud est a voluntate et intellectu, rursusque intellectus aliud est a sapientia, et voluntas aliud a iustitia : consequenter penes nos aliquid potest esse in potentia, quod non sit in voluntate iusta aut in intellectu sapiente: unde aliquid facere possumus, quod non sit aut iustum aut sapiens. Ast in Deo idem prorsus sunt potentia et intellectus et sapientia et voluntas et iustitia : consequenter impossibile omnino est esse aliquid in potentia Dei, quin sit a voluntate iusta eius, et ab eius intellectu sapiente.

Quae cum ita in Deo se habeant, et cum hinc quidem de voluntate divina iam sciamus quod non determinatur ad haec vel illa ex necessitate, sed tantummodo ex suppositione, illinc vero ex huius articuli doctrina resultet quod sapientia et iustitia Dei non determinantur ad hunc ordinem, exinde sequitur posse utique in potentia Dei esse aliquid quod non vult. et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Porro, dum voluntas in Deo intelligitur ut imperans et sapientia ut dirigens, potentia intelligitur ut exequens: hinc, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, Deus dicitur posse secundum potentiam absolutam, cuiusmodi esset daemones et damnatos ad poenitentiam revocare et ab inferno liberare ; quod vero attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, Deus dicitur posse facere secundum potentiam ordinatam : qualia sunt quae ordinarie in mundo contingunt ; unde et *ordinaria* dicitur aliquando haec potentia.

6. — * **Tacita obiectio.** — Hinc propositae difficultati :

Deus nequit facere, nisi quod praescivit et praeordinavit se facturum; atqui Deus non praescivit nec praeordinavit se aliud facturum quam quod facit; ergo Deus non potest facere nisi quae facit, — *responderi* debet *distinguendo mai.* : de potentia ordinata, *conc.* ; de potentia absoluta, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — De potentia absoluta Deus potest facere alia quam ea quae praescivit et praeordinavit se facturum, licet Deus omnino non possit aliqua facere quae non praesciverit et non praeordinaverit se facturum. Nam, facere quidem subiacet praescientiae et praeordinationi; posse autem facere non ita, sed est naturale. Quocirca, dum verum est dicere Deum aliquid facere quia vult, falsum tamen esset dicere Deum ideo facere posse, quia vult: Deus enim non ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura [1].

Quapropter, sedulo cavendum est ab illa calvinistarum huius duplicis potentiae intelligentia, secundum quam ordinata potentia dicatur quae legibus sapientiae et iustitiae subest, absoluta vero quae secundum se sola operatur: ex quo sequeretur posse esse in Deo, sicut est in nobis, potentiam inordinate operantem, cum potentia in nobis realiter distinguatur a sapientia et iustitia.

7. — * **Difficultates.** — I. S. Hieronymus vocat impossibile illud cuius nullum datur exemplum. Atqui ea quae Deus nullimode facit, exemplo carent omnino. Ergo impossibilia sunt.

Resp. S. Hieronymus ibi tantummodo tractat de eo quod homini impossibile est, scilicet ab omni prorsus peccato liberum existere, cuius quidem rei, aiebat, nullum unquam datum fuisse exemplum. At nec hoc omnino impossibile homini reputandum est; nam accedente divina gratia, fieri utique potest, et revera factum esse in Christo et in Bma Virgine fides catholica confitetur [2].

1. Ad 1m. — 2. Sequentia sunt verba S. Hieronymi: *Non intelligis quae proposueris. Neque enim homo potest esse sine peccato, quod tua habet sententia ; sed potest, si voluerit Deus, hominem servare sine peccato, et immaculatum sua misericordia custodire. Hoc et ego dico quod Deo cuncta possibilia sunt. Homini autem non quidquid voluerit possibile est, et maxime id*

II. Quod non debet Deus facere nec iustum est ut faciat, a Deo fieri non potest. Atqui quod Deus non facit, nec debet facere, nec iustum est ut faciat. Ergo quod Deus non facit, fieri nequit ab ipso.

Resp. *Dist mai.* Sumptis debito et iustitia in Deo relate ad semetipsum, *conc*; relate ad creaturas, *nego. Dist. min.* Debito et iustitiâ relate ad creaturas, *conc.;* relate ad se, subdistinguo: absolute, *nego*, sub conditione, *conc. Nego conseq. et conseq.* — Cum Deus non debeat aliquid nisi sibi ipsi, quando dicitur quod Deus nequit facere nisi quod debet et iustum est, nihil aliud significatur, nisi quod Deus nequit facere nisi quod sibi conveniens et iustum est. Pariter, quando dicitur quod Deus non debet facere, nec iustum est ut faciat quod non facit, non debet intelligi nisi de debito ad semetipsum, et quidem secundum suppositionem. Unde ad hoc reducitur tota responsio, ut dicatur Deum non posse facere nisi id quod est sibi conveniens et iustum.

At sedulo cavendum est ne haec propositio perperam intelligatur. Intellecta enim hoc sensu[1]: *Deus non potest facere nisi quod modo conveniens est et iustum*, sic ut id quod dicitur, *conveniens et iustum*, prius intelligatur coniungi cum verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro praesenti, et sic referatur ad potentiam, falsa est. Verus igitur sensus est quod *Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et iustum*; ubi id quod dico, *conveniens et iustum*, prius coniungitur cum hoc verbo *potest*, quod habet vim ampliandi, et postmodum cum hoc verbo *est*, et ita quoddam praesens confusum significatur.

ARTICULUS VI. — *Utrum Deus possit meliora facere ea quae facit.*

1. — **Praenotandum.** — Ad solvendam hanc de optimismo quaestionem, quae ex comparatione rerum inter se, sub Dei

esse, quod nullam legeris habere creaturam. S. HIER., l. I, DIAL., adv. PELAG., ed. Venetiis, 1767, tom. II, pars II, p. 720, n. 24. — 1. Ad 2m.

operantis potentia, proponitur, et quae hominum ingenia saepius torquere solet, primo loco declarasse iuvabit, quotuplici sensu proposita quaestio possit intelligi. Nimirum, cum *melius* sit comparativum *boni*, secundum diversos modos quibus maiores gradus bonitatis possunt haberi, quaestio multipliciter solvi potest.

Porro, bonum tripliciter potest accipi : substantialiter, adiective ed adverbialiter. Primo modo sumptum, stat pro bonitate quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis ; secundo modo, pro bonitate quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum et sapientem ; demum tertio modo, pro bonitate quae est ex parte modi facientis, sicut operari perfecte. Prima et secunda bonitas importat modum ex parte rei factae, tertia ex parte facientis.

2. — PROP. — **α) Inspecta bonitate quae est ex parte facientis, sive ex modo faciendi, impossibile est Deum posse facere melius quam sicut facit ; β) inspecta vero ex parte rei factae quantum ad accidentalia, Deus potest facere melius quam quae facit ; γ) inspecta demum bonitate ex parte rei factae quantum ad essentialia rei, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit aliquam aliam ea meliorem facere.**

3. — **Prob. 1ª Pars.** — Perfectio operis ex parte modi faciendi importat, ex parte facientis, bonitatem et sapientiam. Atqui impossibile est Deum aliquid facere ex maiori sapientia et bonitate : quidquid enim Deus facit, sapientissime, et optime, et potentissime facit [1]. Ergo ex parte facientis impossibile est Deum aliquid melius facere quam sicut facit.

4. — **Prob. 2ª Pars.** — Deus potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, cum ista sint extra essentiam rei ; unde Deus, secundum tale bonum, potest

1. Ad 1m.

res a se factas facere meliores, sicut hominem in paradiso cum tanta gratia constitutum poterat Deus ampliori adhuc gratia donare. Unde de Deo dicebat S. Paulus : quod *potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus*. Nam, dum in essentialibus rei nunquam deficit divina virtus, in accidentalibus se habet secundum mensuram praefixam a divina voluntate ; et sicut divina voluntas hanc mensuram statuit, ita aliam statuere potuisset, si ita, sapientia moderante, voluisset.

5. — **Prob. 3ª Pars.** — Duo hic dicuntur, quorum *primum* est, Deum non posse aliquam rem meliorem facere quam eadem ipsa sit, inspecta bonitate essentiali rei factae : cuius ratio est quod res, quantum ad essentialia sua, sunt sicut species numerorum, et ideo additio differentiae substantialis in definitionibus se habet sicut additio unitatis in numeris : atqui nequit aliquis numerus fieri seipso maior, nam hoc importaret transitum in novum numerum : unde sicut Deus non potest facere quaternarium maiorem, quia si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus, sic nequit rationi, verbi gratia, animalis, addere rationale, aut subtrahere sensitivum, quia iam non erit animal, sed in primo casu homo, in secundo autem planta.

Alterum autem quod in eadem tertia propositionis parte habetur, est Deum, quacumque re facta, aliam rem ea meliorem, quantum ad substantialia, facere posse ; cuius ratio est, hinc quidem inconsummabilitas possibilis absoluti, illinc vero inexhauribilitas divinae potentiae et bonitatis, quae nulla re, etiam perfectissima, adaequatur : unde Deus potuisset facere angelum etiam supremo angelo superiorem.

6. — * **Advertendum.** — Ubi tamen opportune advertetur, Deum non potuisse gignere nisi unum Filium, quia de ratione filii est quod aequetur patri, posse autem infinitas rerum species producere, quia nulli ex his adaequatur eius perfectio ;

1. Eph., III, 20.

et si quidem Filium non genuisset aequalem, invidus fuisset, ut argumentatur S. Augustinus [1], cum filius debeat patrem adaequare; non autem, etsi hoc potuisset, debuit res meliores facere quam quae fecit, quia non est de ratione cuiuscumque creaturae quod sit melior quam facta est a Deo [2].

7. — **Solvitur dubium.** — Ex his iam de facili solvi dubium potest, quo quaeritur utrum melius possit universum fieri a Deo. Nam, si sit sermo de modo faciendi, qui est ex parte facientis, nempe Dei, per infinitam sapientiam et virtutem operantis, impossibile est universum, suppositis hisce rebus, melius existere; impossibile, inquam, propter decentissimum ordinem his rebus a Deo attributum, in quo ordine bonum universi consistit: si enim unum vel aliud esset melius, corrumperetur ordinis proportio, sicut si una citharae chorda plus debito intenderetur, harmoniae proportio destrueretur. Et hoc est quod ait S. Augustinus [3]: *Creata sunt omnia, nec summe, nec aequaliter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula; simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo.*

Sed nec ipsa mala perfectioni universi adversantur, dicente S. Thoma [4]: *Universum, in quo nihil mali esset, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum, quia non essent tot bonae naturae in illo, sicut in isto in quo sunt quaedam naturae bonae, quibus non adiungitur malum, et quaedam quibus adiungitur, et est melius in eo utrasque naturas esse quam alteras tantum.*

Attamen Deus utique posset, inspecta bonitate ex parte rei factae, vel alias res facere, vel rebus hisce factis novas superaddere, quo fieret ipsum universum melius [5].

8. — * **Scholion.** — Altior est, sub potentia Dei, Hominis Christi, Virginis Deiparae, et beatitudinis creatae excellentia, quam sit excellentia huius universi: illa enim tria melius esse

1. L. II CONTR. MAXIMIN., c. 7, t. VIII, p. 695. — 2. Ad 2m. — 3. Enchir., c. X, n. 3, t. VI, p. 198. — 4. 1, DIST. XLIV, art. 2, ad 5m. — 5. Ad 3m.

non possunt, tum ex parte *facientis*, tum ex parte *rei factae*. — Non ex parte *facientis*, quia Deus summa sapientia in his, sicut in omnibus, operatur ; sed nec ex parte *rei factae*, quia ista tria infinitam quamdam dignitatem habent ex bono infinito quod est Deus : humanitas quidem Christi, ex hoc quod est unita Deo ; Beata Virgo, ex hoc quod est Mater Dei ; beatitudo creata, ex hoc quod est fruitio Dei: ex qua parte non potest fieri aliquid melius hisce rebus, ea ipsamet ratione, quia non potest aliquid esse melius Deo [1].

Idem quoque dicendum est de gratia in quantum coniungit hominem Deo ; nam, sicut impossibile est naturam creatam uniri nobiliori hypostasi quam est hypostasis Verbi, et aliquam creaturam gignere aliquid nobilius quam sit Filius Dei, et intellectum creatum videre aliquid nobilius quam sit divina essentia, sic impossibile est aliquid unire hominem rei nobiliori quam sit Deus ipse, ad quem per gratiam unimur [2].

9. — **Difficultas.** — Optimi est facere optima. Atqui Deus est optimus. Ergo optima facere debet.

Resp. *Dist. mai.* Secundum modum facientis, *conc.;* secundum rem factam, *subd. ;* quantum ad ipsius rei essentialia, *conc.;* quantum ad rei accidentalia, aut ad alias res fieri possibiles, *nego. Conc. min. Nego conseq. et conseq.* — Optimum sub quocumque respectu fieri nullatenus potest, cum simpliciter optimum sit simpliciter infinitum, infinitus autem effectus repugnet.

1. Ad 4m. — 2. Cf. 3, Quaest. VII, art. 12. Qua ratione sustineri optimismus in mundo possit, pulchre exponit S. AUGUSTINUS : *Sane non est negligenter praetereundum quod dictum est :* ET VIDIT DEUS OMNIA QUAECUMQUE FECIT ESSE BONA VALDE. *Cum enim de singulis ageret, dicebat tantum:* VIDIT DEUS QUIA BONUM EST : *cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere* BONA *nisi adderetur et* VALDE. *Si enim singula opera Dei, cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas quae istis singulis in unum collectis impletur. Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte... Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit.* L. I Gen. contra Manich., c. XXI, tom. I, p. 658, n. 32.

QUAESTIO DECIMA TERTIA
(XXVI)

DE DIVINA BEATITUDINE

PROLOGUS

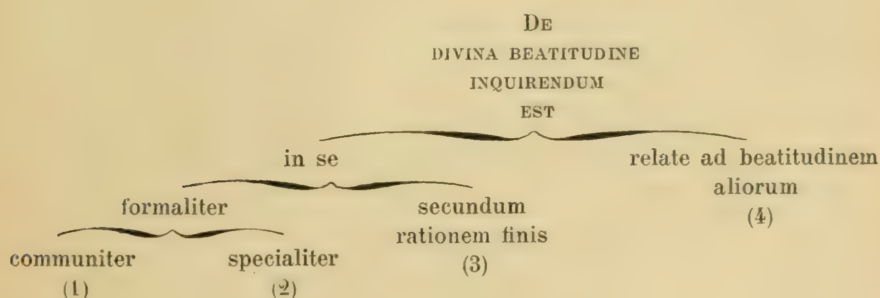
1. — **Quaestionis ratio.** — Cum iam ex anteactis constiterit excellentissimam operationem intellectus et voluntatis Deo competere, necnon ipsi inesse potentiam infinitam ad quodcumque voluerit opere complendum, cum aliunde beatitudo consistat in creaturae intellectualis perfectissima operatione, hinc totum tractatum de iis quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, et signanter illam huius tractatus partem quae circa divinas operationes versatur, opportune claudet quaestio de Dei beatitudine, quae concipitur veluti ultimus finis quem Deus operando consequitur.

Praemittitur autem haec quaestio tractatui de Trinitate, quia ad beatitudinem inferendam, sufficit cognoscere quod Deo competit perfectissima operatio, quin opus sit ut sciatur distinctas personas procedere in Deo per operationem intellectus et voluntatis, ut fides edocet; quapropter, haec de perfecta Dei beatitudine veritas, naturali rationis lumine, ex iis quae natura subministrat, cognosci sufficienter potest; unde Boëtius dicit [1] : *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. — **Ordo quaestionis.** — Quatuor autem in hac quaestione proponuntur, ita distributa, ut divina beatitudo obii-

1. L. III Consol. Phil., pros. 10.

ciatur investiganda, primo in se (1-3), secundo relate ad beatitudinem creaturarum (4). De ea autem, in se inspecta, ut proprie cognoscatur, sciri debet quid sit, tum formaliter (1-2), tum finaliter (3); formaliter quidem, investigando illius rationem, tum communem (1), tum specialissimam, seu ultimo differentiantem (2); finaliter vero, resolvendo quod divina beatitudo est finis nostrae beatitudinis.



Hinc quatuor hic quaeruntur:

Primo. Utrum beatitudo Deo competat.

Secundo. Secundum quid dicatur Deus esse beatus, utrum secundum actum intellectus.

Tertio. Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati.

Quarto. Utrum in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS I. — *Utrum beatitudo Deo competat.*

1. — **Quid sit beatitudo.** — Simplex quies in bono possesso delectatio nominatur, quae etiam solam vitam sensitivam habentibus competit; sed si quiescens et bonum possessum et suam quietem cognoscat. tunc beatitudo habetur, de qua aiebat Tullius[1]: *Hos existimo beatos, qui sint in bonis,*

1. Tusc., 5.

nullo adiuncto malo, et iterum[1]: *Qui beatus est, non intelligo quid requirat, ut sit beatior*. Quocirca, beatitudinem, quam Augustinus vocaverat *plenitudinem omnium rerum optandarum*[2], Boëtius ita describit[3]: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*. — Qua definitione, ly aggregatio non necessario sumendum est per modum compositionis, sed potest optime sumi per modum simplicitatis. Hanc enim novimus esse distinctionem inter Deum et creaturas, quod ea quae multiplicia sunt et distincta in creaturis, in Deo praeexistunt unite et simpliciter; unde et in simplissimo actu divinae essentiae, qui eminentissime continet quidquid perfectionis in rebus creatis habetur, minime vero in actuum aut rerum multitudine, Dei beatitudo consistere dicenda erit[4].

2. — **Beatitudinis definitio.** — Porro, si quis accuratius huic rei advertat, deprehendet de plenae beatitudinis ratione duo esse: *alterum*, tanquam materiale, scilicet bonum possessum undequaque perfectum; *alterum* vero, tanquam formale, nempe cognitionem huius perfectae possessionis; unde beatitudo propria est naturae intellectualis, quae suam sufficientiam in bono habito cognoscere potest, et suarum operationum domina existit: quapropter, beatitudinis definitio hisce comprehendi valet: *Bonum perfectum totaliter quietans rationalis naturae appetitum*[5].

Ubi sedulo distinguenda venit beatitudo obiectiva a beatitudine formali. Et prior quidem est ipsamet res, in cuius possessione appetitus quiescit; altera vero est illius rei adeptio vel possessio, et dicitur etiam fruitio rei habitae. Quae distinctio exemplo clarescit: nimirum, cum beatitudo sit finis, avaro finis primo modo est pecunia; altero modo, acquisitio pecuniae: et ille finis dicitur *cuius*, iste vero finis *quo*[6].

3. — PROP. — **Beatitudo Deo maxime competit.**

Prob. Ad rationem beatitudinis duo expresse requiruntur: alterum, boni perfecti possessio, alterum, cognitio propriae

1. IBID., 8. — 2. L. V DE CIV. DEI., Praef. t. VII, p. 113. — 3. L. IV DE CONSOL. PHIL., pros. 2. — 4. Ad 1m. — 5. Cf. 1 2ae, Quaest. II, art. 8. — 6. Art. 3, ad 2m.

sufficientiae in bono habito. Atqui utrumque horum Deo excellentissime convenit. Ergo beatitudo Deo maxime competit.

Hinc S. Paulus de Domino Nostro Iesu Christo loquens, ait [1] : *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium ;* et antea [2], Christi revelationem vocaverat *evangelium gloriae beati Dei.* Revera, Deum beatum esse, tam persuasum est apud homines, ut Aristoteles dixerit [3]: *Omnis est deorum beata vita; hominum autem. quatenus in ea lucet quoddam eius actionis exemplar.*

4. — * Scholion. — Ubi notari debet Deum per se, non tanquam virtutis praemium, beatitudinem possidere: nec enim esse praemium virtutis est de essentia beatitudinis, sed beatitudini aut felicitati accidit, in quantum beatitudinem quis non habet, nisi per acquisitionem. Deus autem, cum non sit in potentia, nihil acquirere potest, quemadmodum nec habet esse per generationem, sed per se simplicissime, nam etiam esse generationis terminum accidit enti. in quantum exit de potentia in actum. Quocirca in hoc distinguitur divina beatitudo a beatitudine creaturae, quae profecto non est ipsi congenita, sed per meritum bonae vitae comparari ab ea utique debet [4], de qua ait Philosophus [5] : *Quoniam in beata vita summum bonum est, eaque in virtutis actione usque perfecto consistit, ita fit ut quidam eius fieri possint compotes, alii aut parum aut nihil.* Et S. Ambrosius beatam vitam dicit consistere *in altitudine sapientiae, suavitate conscientiae, virtutis sublimitate*[6]. Et addit : *Non enim in* (al. *sine*) *passione esse, sed victorem esse passionis, beatum est.*

ARTICULUS II. — *Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.*

1. — Ratio articuli. — Demonstrato quod Deus est essentialiter beatus, sequitur ut determinetur in quonam actu,

1. I Tim., VI, 15. — 2. Ibid., I, 11. — 3. L. X Ethic., c. 8. — 4. Ad 2m. Cf. 1 2ae, Quaest. V, art. 7. — 5. L. VII de Repub., c. 8. — 6. L. II de Offic., c. 5.

intellectusne an voluntatis, beatitudo eius, utique formalis, consistat. Cum autem ipsae intellectuales creaturae dicantur beatae per assimilationem ad beatitudinem Dei, hinc ad has quoque quaestio extenditur. Notari vero oportet hic agi proprie de formali ratione beatitudinis, qua videlicet beatitudo in se constitui intelligatur; non autem de statu beatitudinis utcumque, qui status omnia complectitur quae hominem perfecte beàtum efficiunt, videlicet quietem, cognitionem, amorem, gaudium de bono possesso, iuxta quod aiebat S. Augustinus, loquens de patria[1]: *Ubi et vacabimus, et videbimus, et amabimus, et laudabimus: ecce quod erit in fine sine fine.*

2. — PROP. — **Deo attribuenda est beatitudo secundum intellectum.**

Prob. Beatitudo Dei consistit in perfectissima eius operatione. Atqui perfectissima operatio Dei, sicut cuiuslibet intellectualis naturae, est operatio intellectus. Ergo in operatione quae est secundum intellectum beatitudo consistit.

Maioris ratio ex eo desumitur, quod de ratione beatitudinis est, ut dictum est, possessio rei perfectae: atqui uniuscuiusque rei bonum est propria eius operatio, seu actus secundus, qui est perfectio actus primi, cum unumquodque sit propter suam operationem: ideoque beatitudo consistit in perfectissima ipsius beati operatione, per quam operationem beatus constituitur in statu boni perfecti. — *Minor* patet: nam per operationem intellectus, natura intellectualis capit quodammodo omnia: unde et ab intelligendo nominatur natura intellectualis, et in intelligendo consistit illa operatio, qua creatura intellectualis ab inferioribus distinguitur.

3. — * **Confirmatur.** — Ille qui ex eo beatus est, quod seipso perfruitur, est beatus secundum operationem intellectus: nam et nos fruimur Deo secundum intellectum, cum, ut ait S. Augustinus[2], *tota merces nostra visio sit*, in fruitione

1. L. XXII de Civ. Dei, c. 30. — 2. Enarr. in Ps. XC, Serm. II, t. VI, p 980, n. 13.

autem beatitudo consistit. Atqui Deus est beatus ex eo quod seipso fruitur, nam S. Gregorius, de Deo loquens, dicit [1] quod *ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accendentis laudis indigens non est* [2]. Hinc Christus actum beatitudinis, designatum sub nomine vitae aeternae, attribuit operationi intellectus [3]; *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

His cohaerenter, comprehensores appellantur beati primo et per se secundum visionem beatificam. Hinc S. Gregorius Nyssenus ait [4]: *Qui Deum vidit, quidquid in bonis numeratur, per hoc quod vidit, adeptus est: vitam sine fine, aeternam incorruptibilitatem, immortalem beatitudinem, regnum sine fine, laetitiam continentem, verum lumen, spiritualem et dulcem vocem, gloriam inaccessam, perpetuam exultationem, omne denique bonum.* Concludendum igitur est cum Aristotele [5], *beatitudinem sitam esse necessario in parte optima, sive ea quidem mens est, sive alia pars aliqua, quae naturae lege imperare debet ac regere, notitiamque in se rerum honestarum ac divinarum continere.*

4. — **Corollarium.** — Quia autem in Deo non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intellectus rationem, hinc cum hoc quod dicitur Deum esse beatum secundum rationem intellectus, stat etiam quod sit beatus secundum suam essentiam. Quae res ex eo quoque clarescit, quod beatitudo est summum bonum: bonum autem in Deo dicitur secundum essentiam: hinc Deus dicitur beatus secundum essentiam: quamquam, cum haec non attingatur nisi per intellectus cognitionem, ideo formaliter Deus dicendus erit beatus secundum rationem intellectus [6].

5. — * **Refellitur Scoti sententia.** — Ex dictis constat reiiciendam esse Scoti opinionem, dicentis beatitudinem in

1. L. XXXII Moral., c. 7, super illud Iob (XL, 5): *Circumda tibi decorem.* Venet., 1571, p. 800. — 2. Ly *gloriosus* hic sumitur pro *beatus*, cum esse gloriosum idem significet ac esse beatum — 3. Io., XVII, 3. — 4. Or. VI, DE BEATITUDINIBUS. Paris., 1605, t. I, p. 543. — 5. L. X ETHIC., c. 7. — 6. Ad 1m.

actu amoris amicitiae formaliter consistere. Nimirum, comparatis inter se actu intellectus et actu voluntatis, ille praestantior invenitur, tum α) ex parte *obiecti*, quia *ratio* boni appetibilis est quid simplicius et abstractius quam ipsum *bonum* appetibile, tum β) ex ratione *modi* obiectum illud assequendi, intellectus enim obiectum suum attingit illud quodam modo capiendo, voluntas vero in obiectum suum fertur[1]; tum denique γ) ratione ipsius facultatis, cum voluntas nonnisi per intellectum sit rationalis. Unde concludit S. Augustinus[2]: *Beatissimi autem sunt quibus hoc est Deum habere, quod nosse: ipsa quippe notitia plenissima, felicissima est*[3].

6. — * **Solvuntur obiectiones.** — *Primo* obiiciunt adversarii quod, cum beatitudo habeat rationem finis, finis vero, sicut et bonum, sit obiectum voluntatis, ideo beatitudo non secundum intellectum, sed secundum voluntatem dicitur. — Cui *respondetur*, retorquendo argumentum: nam, cum obiectum praeintelligatur actui potentiae, sicut visibile visioni, oportet ut beatitudo quae, cum sit bonum, est obiectum voluntatis, praeintelligatur ipsimet actui voluntatis; unde, licet re etiam unum quid sint actus intellectus et actus voluntatis, sicut est in Deo, tamen secundum rationem prior sit oportet beatitudo cuiuscumque beati, quam actus voluntatis in ea requiescentis, quod nequit esse, nisi secundum actum intellectus formalis beatitudo constituatur[4]. *Primum obiectum voluntatis*, ait S. Thomas[5], *non est actus eius, sicut nec primum obiectum visus est visio, sed visibile: unde ex hoc ipso quod beatitudo*

1. Huc spectat celebre dictum S. Bernardi: *Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat.* Tract. de praecepto et dispens., p. 163, v°. Ven., 1568. — 2. Ep. CLXXXVII, c. 6, n. 21. — 3. His apprime cohaerent quae egregie canit ALIGHERIUS:

Quinci si può veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel ch'ama, che poscia seconda.

PARAD. Cant. XXVIII, vers. 109, seqq.

4. Ad 2m. — 5. 1 2e, Quaest. III, art. 4, ad 2m.

pertinet ad voluntatem tanquam primum obiectum eius, sequitur quod *non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.*

Secundo, dicunt operationem intellectus, qua Deus cognoscitur, ordinari ad actum voluntatis, quo Deus diligitur : prior autem est actus ad quem alius ordinatur. — At *respondetur*, actum intellectus ordinari ad actum voluntatis, non sicut medium ad finem, sed potius sicut causam ad effectum, vel essentiam rei ad eius proprietatem : causa autem effectu posterior non est, aut essentia proprietate.

Tertio, addunt, coniunctionem, quae est de ratione beatitudinis formalis, fieri per amorem, qui est actus voluntatis — At *negandum* hoc est, nam voluntate quidem, aut appetitur bonum non habitum, aut in habito bono fit quies ; unde unio quae gignitur ex amore est tantummodo affectiva, et ideo habenda velut beatitudinis complementum, cui supponitur unio quae est cogniti ad cognoscens, quae in actu intellectus consistit, cum per intellectionem cognitum constituatur formaliter in cognoscente.

7. — * Scholion. — Ad alias difficultates, quae moveri possunt, solvendas, valent *Caietani* verba [1] : *Scito igitur*, ait ille, *quod valde differt comparare intellectionem et amorem beati inter se et viatoris : et rursus, simpliciter aut secundum quid, id est secundum hoc genus. Tam simpliciter enim quam in beato, intellectio melior est, et finis volitionis. In viatore autem dilectio praestat, quia tendit in Deum secundum seipsum. Et similiter secundum quid, id est in ratione agentis seu moventis, primum tenet locum. Et inde provenit quod secundum voluntatem dicamur simpliciter boni ac mali, et consequenter quod actus eius dicatur pessimus et optimus, et quod tendat in Deum secundum genus nobilissimum causae, scilicet ut finem, eius enim est movere agens, et quod sit domina et formaliter libera, etc. Haec enim omnia ad nobilitatem secundum quid spectant* [2].

1. In h. l., n. VII. — 2. Cf. 1 2ae, loc. cit., art. 4, sed potissime 2 2m, Quaest. XXVII, art. 4.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit beatitudo cuiuslibet beati.*

1. — **Praenotandum.** — Recolenda in antecessum hic venit distinctio superius tradita, beatitudinis obiectivae a beatitudine formali. Nam cum beatitudo intellectualis naturae consistat in actu intellectus, in quolibet autem actu duo sint consideranda, scilicet obiectum actus et ipsemet actus, hinc in beatitudine aliud est obiectum beatitudinis, quod est ipsum intelligibile, et ipse actus qui est intelligere.

2. — PROP. — α) **Beatitudo considerata ex parte obiecti, semper est quid increatum ; β) ex parte vero actus, est quid creatum in creaturis, et quid increatum in Deo.**

Prob. 1ª Pars. Beatitudo, ex parte obiecti, non est nisi Deus, cum beatitudinis conditiones solus Deus adunet: quidquid enim creatum est, sive extra hominem, sive in ipso homine, non valet appetitum quietare ; iuxta illud S. Augustini [1] : *Beatus est qui te scit, etiamsi alia nesciat* ; et iterum [2] : *Qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus ;* rursusque [3] : *Fecisti nos, Domine, ad te ; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* — Nec Deus ex hac parte aemulum patitur, cum ipse sit summum bonum, summum bonum vero non habeat aequale sibi [4].

3. — **Prob. 2ª Pars.** — Cum actus creaturae finitus sit oporteat, ideo beatitudo, ex hac parte considerata, non est ipse Deus, sed quid creatum in anima ; unde beatitudo unius ponitur maior beatitudine alterius, secundum illud [5] : *Stella enim a stella differt in claritate.* Quocirca, ex hac parte, beatitudo non est summum bonum simpliciter, sed est summum tantummodo in genere bonorum participabilium a creatura [6] ; et

1. L. V Conf., c. 4. n. 7. t. I, p. 110. — 2. Ibid. — 3. Ibid., l. I, c. 1, p. 70. — 4. Ad 1m. — 5. 1 Cor., XV, 41. — 6. Ad 1m.

hoc sensu Aristoteles dicit quod *felicitas est perfecta operatio.* [1] — Attamen beatitudo hac ratione in ipso Deo considerata, est quid increatum, summumque bonum simpliciter, cum actus Dei sit ipsamet eius infinita essentia.

4. — **Corollarium.** — Igitur, quum finis alius sit ut *ipsa res*, et alius ut *usus rei*, beatitudo creata ponitur in nobis ut usus, vel magis ut fruitio rei ; beatitudo autem increata, seu finis ultimus qui Deus est, ut res ipsa [2]. Ex quo patet quam recte dixerit Deus Abraham [3] : *Ego protector tuus sum, et merces tua* (erit) *magna nimis*, utique in futura vita, cum bona praesentia non sint nisi arrha futurorum ; constat etiam, quam vere dicatur [4] : *Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?*

5. — * **Scholion.** — Licet Deus non sit beatitudo formalis nisi suiipsius, ex eius tamen beatitudine obiective, fit unusquisque beatus, iuxta illud S. Gregorii Magni [5] : *Quomodo inhaerendo beatitudini sint beati, quomodo contemplando semper aeternitatem sint aeterni, quomodo coniuncti vero lumini facti sint lux, quomodo aspicientes semper incommutabilem, mutati sint in incommutabilitatem.* Ex quo ulterius liquet, beatitudinem cuiuscumque creaturae esse simpliciter finitae perfectionis, secundum quid vero, seu obiective, infinitae perfectionis.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.*

1. — **Ratio articuli.** — Cum ad beatitudinem requiratur, ut dictum est, bonum perfectum quod totaliter quietet appetitum, ultimo loco opportune quaeritur utrum beatitudo Dei omnium creatarum rerum beatitudines ita complectatur,

1. L. X Ethic., c. 8. — 2. Ad 2m. — 3. Gen., XV, 1. — 4. Ps. LXXII, 25. — 5. Hom. VIII in Ezech. Ed. Basil., 1550. t. II, p. 129.

ut nihil ipsi desiderandum remaneat. — Ubi praemonendum est quod, cum beatitudo alia dicatur vera, alia falsa, necesse est in falsa beatitudine duo sedulo distinguere: aliud, secundum quod falsa beatitudo deficit a ratione verae beatitudinis, aliud vero, secundum quod falsa beatitudo habet de similitudine, quantumcumque tenui, verae beatitudinis.

2. — PROP. — **Dei beatitudo complectitur omnem beatitudinem.**

Prob. Beatitudo est quaedam perfectio, sive ex parte bonorum quae complectitur, sive ex parte assecutionis horum bonorum, quae in perfectissima intellectus operatione consistit, ut dictum est. Atqui divina perfectio complectitur omnem perfectionem, tum ex parte boni quod Deus est, tum ex parte actus qui pariter Deus est. Ergo beatitudo divina complectitur omnem beatitudinem.

3. — * **Confirmatur** ex eo quod nihil deest Deo, sed totum in eo eminentius praeexistit, eorum quae possunt fingi in beatitudine sive vera, sive falsa; ubi tamen ea quae ad falsam beatitudinem spectant, sumenda sunt, non secundum quod falsa beatitudo deficit a ratione verae beatitudinis, sed secundum quod in falsa beatitudine similitudo, quamquam valde tenuis, habetur ad veram beatitudinem [1].

Revera, de felicitate contemplativa Deus habet continuam et certissimam sui omniumque aliorum contemplationem; de felicitate activa autem habet totius universi ordinatissimam et pacatissimam gubernationem, iuxta illud [2]: *Tu autem, Dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

Pariter de terrena felicitate, quae ab hominibus carnalibus constituitur in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, Deus praehabet modo eminentissime spirituali, ut illius incorpoream naturam decet [3], quidquid perfectionis est in hisce. Pro voluptate enim sive delectatione habet de se et

1. Ad 1m. — 2. Sap., XII, 18. — 3. Ad 2m.

de aliis purissimum gaudium ; pro divitiis habet omnem sufficientiam quam divitiae promittunt; pro potestate habet omnipotentiam; pro dignitate habet omnium rerum regimen; tandem pro fama habet admirationem totius universi. Quae omnia in Deo sunt, seclusis defatigatione, errore, dubitatione et casu; necnon unitissime et simul, minime vero per successionem.

4. — **Scholion.** — Beatitudo, ut dictum est, in perfecta operatione consistit. Perfectio autem operationis ex quatuor consistit: 1° *ex suo genere*, ut scilicet sit immanens et non transiens: haec enim est potius perfectio operati, illa vero formaliter est perfectio operantis; 2° *ex principio operationis*, ut nempe sit altissimae potentiae, unde felicitas in nobis non est secundum operationem sensus; 3° *ex operationis obiecto*, unde et in nobis ultima felicitas consistit in intelligendo altissimum intelligibile; 4° demum *ex operationis forma*, ut scilicet beatus faciliter, perfecte et delectabiliter operetur. Atqui talis est operatio divina, cum Deus sit intelligens, et eius intellectus sit altissima virtutum, nec indigeat habitu perficiente, cum in seipso sit perfectus, necnon ipse seipsum perfecte et delectabiliter intelligat, qui est summum intelligibilium. Ergo beatitudo divina perfectissime complectitur quidquid ad beatitudinem potest pertinere [1], iuxta illud quod Deus dixit Moysi [2]: *Ego ostendam omne bonum tibi.*

Et sic explicit tractatus eorum quae pertinent ad divinam operationem. *Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen* [3].

1. C. Gent., l. I, c. 100. — 2. Exod., XXXIII, 19. — 3. C. Gent., loco cit., c. 102.

Laus Deo et Deiparae

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM

Paginae

PROOEMIUM 1

QUAESTIO PRIMA

(XIV)

De scientia Dei

ART. I. Utrum in Deo sit scientia 9
— II. Utrum Deus intelligat seipsum 15
— III. Utrum Deus comprehendat se 20
— IV. Utrum suum intelligere sit sua essentia 22
— V. Utrum intelligat alia a se 26
— VI. Utrum Deus habeat de rebus propriam cognitionem. 33
— VII. Utrum scientia Dei sit discursiva 39
— VIII. Utrum scientia Dei sit causa rerum 42
— IX. Utrum scientia Dei sit eorum quae non sunt 46
— X. Utrum scientia Dei sit malorum 59
— XI. Utrum scientia Dei sit singularium 63
— XII. Utrum scientia Dei sit infinitorum 68
— XIII. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium 74
— XIV. Utrum scientia Dei sit enunciabilium 93
— XV. Utrum scientia Dei sit variabilis 97
— XVI. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam vel practicam. 101

QUAESTIO SECUNDA

(XV)

De ideis

ART. I. Utrum sint ideae. 108
— II. Utrum sint plures ideae, vel una tantum 112
— III. Utrum ideae sint omnium, quae cognoscuntur a Deo 120
APPENDIX. De erroribus circa divinam scientiam. 123

QUAESTIO TERTIA

(XVI)

De veritate

paginae

Art. I. Utrum veritas sit in re vel in intellectu tantum 133
— II. Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente 138
— III. De comparatione veri ad ens 140
— IV. De comparatione veri ad bonum 143
— V. Utrum Deus sit veritas. 145
— VI. Utrum omnia sint vera una veritate, vel pluribus 150
— VII. Utrum veritas sit aeterna 154
— VIII. Utrum veritas sit immutabilis 158

QUAESTIO QUARTA

(XVII)

De falsitate

Art. I. Utrum falsitas inveniatur in rebus 164
— II. Utrum falsitas sit in sensu 169
— III. Utrum falsitas sit in intellectu. 172
— IV. Utrum verum, et falsum sint contraria. 176
Appendix. Paraphrasis Psalmi XI 179

QUAESTIO QUINTA

(XVIII)

De vita Dei

Art. I. Quorum sit vivere 188
— II. Quid sit vita 191
— III. Utrum vita Deo conveniat 194
— IV. Utrum omnia in Deo sint vita 199

QUAESTIO SEXTA

(XIX)

De voluntate Dei

Art. I. Utrum in Deo sit voluntas 208
— II. Utrum Deus velit alia a se 214
— III. Utrum, quidquid Deus vult, ex necessitate velit 218
— IV. Utrum voluntas Dei sit causa rerum 223

paginae

— V. Utrum voluntatis divinae sit assignare aliquam causam 229
— VI. Utrum voluntas Dei semper impleatur 232
— VII. Utrum voluntas Dei sit immutabilis 238
— VIII. Utrum voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis . . . 242
— IX. Utrum voluntas Dei sit malorum 249
— X. Utrum Deus habeat liberum arbitrium 255
— XI. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. 260
— XII. Utrum convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa. 263

QUAESTIO SEPTIMA
(XX)
De amore Dei

Art. I. Utrum in Deo sit amor 270
— II. Utrum Deus amet omnia 277
— III. Utrum Deus magis amet unum, quam aliud 281
— IV. Utrum Deus meliora magis amet 283

QUAESTIO OCTAVA
(XXI)
De iustitia et misericordia Dei

Art. I. Utrum in Deo sit iustitia 291
— II. Utrum iustitia Dei veritas dici possit 299
— III. Utrum in Deo sit misericordia 301
— IV. Utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia 304

QUAESTIO NONA
(XXII)
De providentia Dei.

Art. I. Utrum providentia Deo conveniat 313
— II. Utrum providentiae divinae subdantur omnia 318
— III. Utrum providentia divina immediate sit de omnibus 327
— IV. Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provisis . 335

QUAESTIO DECIMA
(XXIII)
De praedestinatione Dei.

Art. I. Utrum Deo competat praedestinatio hominum. 346
— II. Utrum praedestinatio ponat aliquid in praedestinato, et quid sit . 351

paginae
— III. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum 355
— IV. Utrum praedestinati eligantur a Deo 362
— V. Utrum merita sint causa, vel ratio praedestinationis, reprobationis, et electionis 365
Appendix. De ordine meritorum ad praedestinationem et ad reprobationem 387
— VI. Utrum praedestinati infallibiliter salventur 399
— VII. Utrum numerus praedestinatorum sit certus 404
— VIII. Utrum praedestinatio possit iuvari precibus sanctorum . . . 413

QUAESTIO DECIMA PRIMA

(XXIV)

De libro vitae.

Art. I. Quid sit liber vitae 419
— II. Cuius vitae sit liber 422
— III. Utrum aliquis possit deleri de libro vitae 424

QUAESTIO DECIMA SECUNDA

(XXV)

De potentia Dei.

Art. I. Utrum in Deo sit potentia 430
— II. Utrum potentia Dei sit infinita 434
— III. Utrum Deus sit omnipotens 437
— IV. Utrum possit facere quod ea, quae sunt praeterita, non fuerint . 445
— V. Utrum Deus possit facere quae non facit, vel praetermittere quae facit 448
— VI. Utrum Deus possit ea, quae facit, meliora facere 453

QUAESTIO DECIMA TERTIA

(XXVI)

De beatitudine Dei.

Art. I. Utrum beatitudo competat Deo 459
— II. Utrum Deus dicatur beatus secundum actum intellectus 461
— III. Utrum Deus sit essentialiter beatitudo cuiuslibet beati 466
— IV. Utrum in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo 467

